

## Fuera de contexto. Las ficciones persuasivas de la antropología\*

MARILYN STRATHEIN

Esta es la confesión de alguien que se crió viendo a sir James Frazer de una manera particular, y que ha descubierto que el contexto para esa perspectiva ha cambiado. Desearía comunicar algunos de los sentidos que tiene ese cambio.

Hablar de un estudioso es también hablar de sus ideas. Pero en la historia de las ideas hay un enigma. Las ideas parecen poseer la capacidad de aparecer en toda época y lugar, en forma tal que podemos considerarlas anticipadas a su tiempo o fuera de época. Una de las cosas que aprendí sobre Frazer fue que sus ideas estaban pasadas de moda antes de ser escritas. Pero al mismo tiempo, algunas de ellas eran de un tipo decididamente moderno. De hecho, la experiencia de regresar a Frazer y sus contemporáneos de fines del siglo XIX consiste en darse cuenta de cuán modernos pueden resultar. Pero al mismo tiempo me desconcierta el hecho de saber que la antropología posfrazeriana es enteramente distinta de la que había antes. En este tema ocurrió un cambio decisivo unos 60 ó 70 años atrás, uno de cuyos resultados fue una generación de antropólogos sociales, como yo misma, educados para que pensarán que Frazer era ilegible.

La presencia o ausencia de ideas particulares no parece suficiente para explicar ese movimiento. Esas ideas colapsan un sentido de la historia en un sentimiento de lo *déjà vu*. Esto es particularmente desconcertante para los antropólogos criados, también, para imaginar que las nociones culturales "encajan entre sí" y que lo que la gente piensa es un "reflejo" de su época.

\* *Current Anthropology*, vol. 28, N° 3, junio de 1987, págs. 251-281.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Esta es una versión de la Conferencia Frazer de 1986, dictada en la Universidad de Liverpool. La conferencia anual, un honor acordado a Sir James George Frazer durante su vida, circula entre cuatro universidades: Liverpool, Glasgow, Cambridge y Oxford. La primera fue dada por Bronislaw Malinowski, la más reciente (antes de ésta) por Marshall Sahlins. Estoy muy agradecida a John Peel y a la Universidad de Liverpool por su invitación, la que me convenció de leer a Frazer nuevamente; este trabajo es para E. E.

<sup>2</sup> Quedará claro que escribo desde la perspectiva de la antropología social británica, y no desde otra perspectiva que buscaría explicar esta especie de antropología a otros. Que los escritores norteamericanos, igual que los ingleses, hayan llegado a ser significativos en las discusiones recientes de cuestiones contemporáneas, refleja otros giro que han tenido lugar en esta perspectiva.

Consideremos, por ejemplo, dos ideas sobre el etnocentrismo. Ambas se refieren al acertijo de cómo describir las costumbres aparentemente absurdas de otros pueblos de manera de hacerlas plausibles para el lector. Una se refiere a los antiguos israelitas, la otra a los salvajes modernos, temas que Frazer reunía en su *El folclore en el Antiguo Testamento* (1913).

La primera es una obra publicada en 1681 por el abate Fleury, *The Manners of the Israelites*. En 1805, Clarke, un clérigo de Manchester, produjo una versión aumentada en respuesta a la demanda pública que siguió a las primeras ediciones. La justificación con que comienza el libro es de sumo interés. Es debido a que las costumbres del pueblo elegido de Dios son tan diferentes de las nuestras, que ellas nos ofenden y que el Antiguo Testamento ha sido abandonado; "al comparar las costumbres de los israelitas con los romanos, los griegos, los egipcios y otros pueblos de las eras pasadas... esos prejuicios pronto se desvanecen... los israelitas poseían todo lo que era valioso en las costumbres de sus contemporáneos, sin muchos de sus defectos" (Clarke 1805: 15). La intención de Clarke es hacer que la Biblia sea legible, librar al Antiguo Testamento de su extrañeza, de manera que sus lectores puedan concebir a Dios entre los israelitas. El desea (pág. 16)

que el lector se despoje de todo prejuicio, que pueda juzgar esas costumbres sólo mediante el buen sentido y la justa razón; que descarte las ideas que son peculiares a su propia época y país, y que considere a los israelitas en las circunstancias de tiempo y lugar en que ellos vivieron; que los compare con sus vecinos más próximos, y que de esa manera penetre en su espíritu y en sus máximas.

Estas ideas poseen una resonancia misteriosamente contemporánea, hasta el punto que el escritor decía que él no aspiraba a un panegírico, sino a "una sencilla semblanza" del pueblo que describía. En ciertos aspectos, lo mismo dicen las palabras pronunciadas por sir John Lubbock en el Salón Municipal Hulme, en Manchester, en 1874. Al igual que la interpretación de Fleury por Clarke, se dirigían a una amplia audiencia popular: una conferencia sobre salvajes modernos en una serie, *Science Lectures for the People*, cuya sesión de apertura había atraído a 3700 personas (la concurrencia siguiente registra un promedio de 675). Lubbock (1975:238) comienza con el hecho de la diferencia:

Toda la condición mental del salvaje, por cierto, es tan diferente de la nuestra que muy a menudo es muy difícil para nosotros seguir lo que está pasando en su mente... Muchas cosas que le parecen naturales y casi autoevidentes, producen en nosotros un efecto muy distinto... Así, aunque los salvajes siempre tienen una razón para todo lo que hacen y piensan, esas razones a menudo nos parecen irrelevantes o absurdas.

Pero comparando diversas reseñas de pueblos de todo el mundo, es posible mostrar lo ampliamente distribuidas que están esas ideas y costumbres que "al principio nos parecen inexplicables y fantásticas" (pág. 239). Lo que nosotros —y con esto quiere decir él y su audiencia— consideramos "obvio y natural", resultará no serlo. Lo que Lubbock quiere en especial es proporcio-

nar "una correcta idea del hombre tal como existió en los tiempos antiguos, y de las etapas a través de las cuales evolucionó nuestra civilización" (pág. 237).

Al igual que Fleury/Clarke, afirma que para comprender a gente muy distinta de nosotros, es necesario prestar atención a sus premisas y valores particulares. Lubbock otorga sustancia a esa diferencia, presentando testimonios de un amplio rango de razones y costumbres, ejemplos que improbablemente habrían sobrevivido si él no los hubiese presentado como evidencia. La evidencia incluye ítema a ítem como la creencia en la realidad de los sueños, la afición a los ornamentos y ceremonias matrimoniales de esas que reducen a los mujeres a esclavas voluntarias por sus servicios. El ve en esta última circunstancia una explicación del rapto matrimonial, que todavía es —dice— una cruda realidad en algunas regiones, aun que sólo persiste el remedo de la fuerza (1875b: 242).<sup>3</sup>

Pero hay también una vasta diferencia entre estos escritores. El clérigo de Manchester que promocionó a Fleury en los ochocientos sostenía un modelo cíclico del mundo en el que las naciones surgen y caen a medida que pasan por etapas de prosperidad y declinación. Fleury y Clarke deploraban la corrupción de sus contemporáneos, la que les impedía apreciar las antiguas virtudes de los israelitas. No debe suponerse, afirmaban, que cuanto más mira uno en la antigüedad "más estúpida e ignorante" le aparecía la humanidad (1805: 18). Por el contrario, "las naciones tienen su período de duración, igual que los hombres". En consecuencia, debemos aprender a distinguir "lo que no nos gusta, habida cuenta de la distancia de épocas y lugares, aunque en el mismo sea indiferente, de lo que, siendo bueno en sí mismo, nos disgusta por la sola razón de que somos corruptos en nuestras costumbres" (1805: 15). Esta puede no estar muy lejos de Lubbock y de su implementación de la idea, en 1870, de que se debía comprender a los salvajes modernos porque ellos nos daban una idea de los tiempos antiguos: su estado miserable media la distancia que había recorrido la civilización. [El no vivía en un mundo cíclico, sino en uno que evolucionaba. Sus esfuerzos se dirigían a sustituir una visión lineal de la progresión de la humanidad por otra, presentando batalla a quienes veían a los modernos salvajes como degenerados descendientes de pueblos civilizados; verlos como ejemplos de etapas superadas, permitía albergar la esperanza del progreso.

Tan pronto como un conjunto de ideas se pone en el contexto de otras, ya no parecen para nada semejantes. De hecho, esos ejemplos particulares se podrían asignar a paradigmas radicalmente diferentes (Stocking, 1984).<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Y procede a describir "costumbres similares" y "rastros" de ellas tanto en la Europa clásica como en la moderna, subrayando "lo persistentes que son todas las costumbres y ceremonias relacionadas con el casamiento" (1875b: 242).

<sup>4</sup> Stocking (1984: 136) se refiere a la historia temprana de la antropología como una alternancia entre dos paradigmas, ambos diacrónicos. Los escritos de Lubbock manifiestan el paradigma del desarrollo progresivo y el de Fleury/Clarke un paradigma difusionista que deriva de presupuestos bíblicos sobre la genealogía de las naciones. Invoco esta dicotomía no para parodiar los numerosos estilos y líneas de pensamiento que contribuyeron a las premisas en que se basaba Lubbock (y más tarde Frazer), ni para fingir una historia, sino meramente como un signo de que hubo una historia.

Podríamos seguir. Cuando más de 40 años después de la conferencia de Lubbock, Frazer describió las costumbres de los antiguos israelitas, fueron sus investigaciones de amplio espectro en "la historia temprana del hombre" las que tornaron a aquellas ampliamente plausibles. Su intención era demostrar que los antiguos israelitas no eran una excepción a la ley general, que su civilización al igual que otras había pasado por una etapa de barbarismo y salvajismo (1918; vol. I: Prefacio). Aunque ésta era una idea similar a la de Lubbock, proporcionaba sin embargo un contexto muy diferente al de las ideas sobre el etnocentrismo que publicara Malinowski cuatro años más tarde. En su famosa introducción a la obra que presentaba a los isleños trobriandeses de Melanesia, Malinowski (1922: 25) afirma que en "cada cultura, los valores son ligeramente diferentes"; sin una comprensión de los deseos subjetivos por los cuales la gente define sus objetivos, el estudio de las instituciones, los códigos, las costumbres, sería vacío.<sup>5</sup> El mismo propósito (comprender los valores de otra gente) se concibe de una manera distinta; para Malinowski el objetivo es "captar el punto de vista del nativo". Los trobriandeses se han vuelto "salvajes" en un sentido juguetón. O bien podríamos saltar a las ideas de Geertz expresadas en la década de 1980. Su afirmación de que la antropología es la primera en decir que "el mundo no se divide en pios y supersticiosos" resulta una postura familiar. Pero cuando afirma que "veremos la vida de los otros a través de lentes que nosotros hemos pulido y que... ellos nos retornan una mirada a través de los propios" (1984: 275), esta versión de una mirada en dos sentidos, a su vez, pone una distancia significativa entre lo que él quiere significar y lo que quería significar Malinowski.

Para un no historiador, el punto desconcertante es éste: si uno mira lo suficientemente fijo, puede encontrar ideas muy anticipadas a su tiempo, o bien puede rastrear su similitud a través del tiempo. Pero cuando uno mira de nuevo y considera otras ideas, el sentido de similitud se desvanece. Un modelo de un mundo en evolución posiblemente no puede producir las "mismas" ideas de un modelo en el que las naciones pasan a través de ciclos de vida. De la misma manera, la mirada en dos sentidos de Geertz posiblemente no puede conducir a la misma clase de comprensión que la confianza de Malinowski acerca de captar la versión trobriandesa del mundo. Al comunicar su concepción del etnocentrismo, ninguno de estos escritores parece proponerse la misma cosa. Esto hace imposible explicar la prevalencia de ciertas ideas simplemente con referencia a otras ideas. ¿Sobre qué bases se pondrán algunas en primer plano, relegando otras a un contexto secundario? ¿Escribimos una historia de la idea del etnocentrismo, o una historia de sus diferentes premisas? ¿O es que al fin de cuentas no estamos tratando en absoluto con la "misma" ideas?

Estos son los enigmas intrínsecos a la comparación intercultural. Son misterios antropológicos familiares. El problema es, entonces, a qué se parecerá una resolución antropológica de esos problemas. El dilema es que yo sé que esos conjuntos de ideas son diferentes, que el abismo que separa a Geertz de Mali-

<sup>5</sup> Un punto sobre el que Marett también publicó algo con el título poco feliz de "psicología".

nowski, digamos, es tan hondo como el que separa a Malinowski de Frazer, o a Frazer de Lubbock, de Clarke y de Fleury. Pero ¿cómo me persuadiré a mí misma de lo que yo sé? Si la secuencia de las ideas es siempre tan ambigua ¿de dónde viene nuestro dramático sentido de los cambios y de los abismos? Debe venir del lugar que esas ideas ocupan en nuestras prácticas. De modo que debemos buscar no si esta o aquella persona concebía las otras culturas de esta o aquella manera (si la idea de etnocentrismo existía o no), sino la efectividad de la visión, la forma en que se implementaba una idea. Esta es la razón por la que mencioné la popularidad de Fleury y la vasta audiencia de las conferencias de Lubbock. El punto nos conduce al sorprendente fenómeno de la celebridad de Frazer.

La frase es de Leach (1966). Atribuyéndola en gran medida a la habilidad para montar espectáculos de la mujer de Frazer, Leach descartó hace 20 años la idea de que su celebridad se correspondiera con una reputación académica firme en la época de Frazer, entre los antropólogos al menos. Si ahora regreso al mismo problema, es por lo que ha pasado en la antropología social desde que Leach presentara su punto de vista. Suspendo el juicio y procedo como si lo que estuviera realmente en cuestión fuera la fascinación que ejercía Frazer en la imaginación de la gente. Esto resultará aplicable a la historia reciente de la práctica antropológica, pues toda revisión de las prácticas de la antropología tiene que reconocer la fuerza de la observación de Geertz (citada por Boon, 1982: 9): "¿Qué es lo que hace el etnógrafo? Escribir". Si nos fijamos en la práctica, no podemos hacer nada mejor que fijarnos en la escritura antropológica. Dedico cierto tiempo a los escritos de Frazer mismo, pues el abismo entre él y la antropología que vino después nos dice mucho acerca de cómo llegamos a imaginar que existen efectivamente abismos y, por tanto, cómo nos persuadimos nosotros mismos de que ha habido una historia.

### Sir James Frazer

Se sostiene frecuentemente que Frazer ejerció un profundo efecto sobre las mentes de sus contemporáneos. Downie (1970: 64) repite la famosa historia de Jane Harrison sobre un policía que le había dicho: "Yo acostumbraba creer todo lo que me decían, pero, gracias a Dios, leí *La rama dorada*, y he sido un librepensador desde entonces". Desde su aparición en 1890 —subraya Downie— el trabajo generalmente fue tratado con respeto, y señala la observación de Malinowski respecto de que *La rama dorada* fue "una obra conocida por todo hombre culto, una obra que ha ejercido una influencia suprema en diversas ramas del saber". (pág. 57).<sup>6</sup> Por cierto, *El folclore en el Antiguo Testamento* de Frazer, publicado en

1918, encontró pronta aclamación tanto en las revistas teológicas como en las literarias. Su obra no sólo parece haber hablado por su época, sino que ha ejercido una autoridad perdurable. Más que nada, Frazer promocionó la antropología. Para muchos que no son antropólogos, nadie, ni siquiera Malinowski, lo ha desplazado. Pero lo que asombra del efecto de su escritura es que ese efecto sea asombroso para los antropólogos; o más bien son éstos los asombrosos, porque Frazer, durante muchos años (algunos dirían que desde siempre), no disfrutó de un lugar respetable en la historia de la disciplina. Por el contrario, la moderna antropología británica se considera a sí misma no sólo no-frazeriana, sino positivamente antifrazeriana. Los antropólogos sociales a menudo se burlan de Frazer, lo ponen en ridículo, y consideran que su folclore ha sido invalidado tiempo ha.<sup>7</sup>

¿Qué era, entonces, esa fascinación que Frazer ejercía en la imaginación de tanta gente? Y ¿qué es lo que crearon, a su vez, los que fundaron la antropología moderna? Utilizo la palabra "moderna" deliberadamente, en un contexto en el que todas las partes nos informan que estamos en una época posmoderna. Como resultará evidente, esta representación reciente deja un lugar contemporáneo para Frazer que difícilmente fuera concebible veinte años atrás. Este giro reciente sugiere que los antropólogos, después de todo, podrían encontrar que ciertas partes de Frazer son más legibles de lo que pensaban.

Lo interesante es la forma en que los antropólogos modernos llegaron a construir un Frazer que ostensiblemente no era de su tiempo, y en que una escritura que para tantos otros era eminentemente legible se presentó como algo sumamente ilegible.<sup>8</sup> Para el gusto de un historiador, mi versión inevitablemente otorgará demasiado peso a la significación de esta figura, como si hubiera sido verdaderamente central en el giro que tuvo lugar en la disciplina. Mi reseña ignora a otras figuras, tanto a las que se han convertido en ilegibles como a las que los antropólogos retornan cada tanto, considerándolas precursoras. Es extraño retornar a Frazer de esta manera: la más literaria de estas figuras llegó a ser la más completamente ilegible. Frazer se hizo visible como una víctima del cambio.

En un ataque más amargo, recientemente renovado, contra la moderna antropología social, Jarvie (1964, 1984) deliberadamente prorroga a Frazer como víctima. Toma en préstamo la metáfora del derrocamiento del sacerdote: "El primer grito de la batalla de la revolución fue '¡maten al sumo sacerdote!'".

<sup>7</sup> Leach presenta una exposición flenética para audiencia no antropológica: "El actual renombre de Frazer en gran medida es innecesario. La mayor parte de sus propias contribuciones a la antropología y a la religión compuesta ha demostrado ser inútil" (1983: 13). Debo aclarar que no pretendo hacer una revisión de la concepción de Leach en particular (léase Leach, 1966, después de escribir el núcleo de este estudio).

<sup>8</sup> Junto a Frazer enen incluso sus críticos contemporáneos, como Marett; no consideró ilegible una cantidad enorme de escritura antropológica. La obra de Frazer misma llegó a parecer sumamente aburrida, y ya no la "gloriosa y dramática lectura" que encuentra Jarvie (1964: 33).

<sup>9</sup> Jarvie quiere decir esto literalmente. Los que no conceden demasiada estatura a Frazer lo toman metafóricamente: las víctimas reales deben encontrarse en otra parte. Los blancos predilectos de Malinowski incluyen, por ejemplo, la antropología de investigación de Rivers y Seligman (Langham, 1981) y el difusionismo de Elliot Smith (Leach, 1966). Como un comentario de la creación de víctimas, véase la revisión de Urry (1983) de la reseña de Langham. Langham se ocupa principalmente no de

Bastante más prosaica, sin embargo, es su queja respecto de que "infinitas ilusiones de trabajo de campo sean tan abstruidas" (1984: 15). Desde una perspectiva de posguerra, por cierto, la nueva antropología tal como se desarrolló en las décadas de 1920 y 1930 aparecía en competencia directa con la de Frazer sobre la cuestión misma del trabajo de campo. Mirando retrospectivamente, Evans Pritchard comentaba que las fuentes literarias habían tenido que suplantar la "observación directa" (1951: 10).<sup>10</sup> Fue más que nada por las posibilidades de observación directa del trabajo de campo que se pudo reemplazar a las fuentes literarias y que Malinowski, junto con Radcliffe-Brown, asesinó a Frazer (la imagen es de Jarvie 1964: 1).

Jarvie también promueve a Malinowski como el instigador de la revolución, fechada alrededor de 1920. En su alegoría, "Malinowski planeó y dirigió la revolución social, queriendo revocar al establishment de Frazer, Tylor y sus ideas; pero primordialmente la revolución fue contra Frazer" (1964: 173). Como él la ve, la revolución tenía tres objetivos: 1) reemplazar la antropología de sillón por la experiencia de campo; 2) en el dominio de la religión y la magia, reemplazar la atención de Frazer hacia las creencias por el estudio de la acción social (el rito); y 3) reemplazar las falsas secuencias evolutivas por una comprensión de la sociedad contemporánea. Jarvie está lejos de estar solo en esta perspectiva. La sabiduría recibida establece que la observación en el trabajo de campo implica que las prácticas de la gente se pueden registrar en su contexto social inmediato. Esto modificó los tipos de explicación que buscaban los antropólogos. Malinowski (igual que Radcliffe-Brown) insistió en que las prácticas debían relacionarse con otras prácticas, que los intercambios de alimentos y objetos valiosos en las ceremonias mágicas, por ejemplo, eran inteligibles a la luz de reglas locales de herencia y tenencia de la tierra. Para dar cuenta de tales ceremonias en las islas Trobriand, Malinowski se volvió no hacia las prácticas que se encontraban en otras culturas, sino a otros aspectos de la misma cultura. El resto es bien conocido; esto condujo a una perspectiva de las sociedades individuales como entidades a ser interpretadas en sus propios términos, de modo que tanto las prácticas como las creencias fueran consideradas intrínsecas a un contexto social específico. Estas sociedades así identificadas se vieron como todos orgánicos, y más tarde como sistemas y estructuras; y la empresa comparativa en la que situaron los modernos antropólogos devino así la comparación de sistemas distintos.

Ciertamente, esta concepción de la comparación transcultural se ha engrandado tanto en la disciplina que resulta curioso leer la afirmación del propio Frazer respecto de que el suyo era "el método comparativo" (1918, vol. I: viii).

Frazer y Malinowski, sino de Rivers y Radcliffe-Brown. Urry señala que Laughlin acusa a Radcliffe-Brown "de prácticamente todo, y casi de asesinato" por eclipsar la contribución de Rivers a la antropología británica (pág. 401).

<sup>10</sup> Ocurrió por la dicotomía entre la observación directa y las fuentes literarias está el hecho de que las fuentes literarias de Frazer eran en gran parte reportes sobre observaciones de etnólogos a quienes había solicitado que mantuvieran correspondencia con él. La dicotomía oscurece entonces el status literario del reportaje mismo.

Frazer quería significar no la comparación de sistemas sociales, sino la recolección de diversas costumbres para arrojar luz sobre un conjunto particular. La luz se podía dirigir en cualquier dirección: las creencias y prácticas en cualquier parte del mundo iluminarían aquellas que estaban en estudio, mostrando antecedentes posibles o una tendencia de las gentes, en todas partes, a pensar de la misma manera. Los procedimientos comparativos de Frazer incluían tanto la proposición de que en cualquier pieza de conducta se encontraran rasgos de hábitos anteriores que ayudarían a explicar las formas actuales, como la proposición de que las prácticas debían comprenderse como efectos de creencias. De este modo, era posible explicar prácticas ampliamente difundidas mediante creencias ampliamente difundidas. La revolución tuvo éxito, hasta el punto de que el método comparativo de Frazer comenzó a parecer no simplemente erróneo, sino absurdo. El nuevo trabajo era la comparación de sociedades como tales. Y ella requería una afanosa atención a esos detalles que tornan distintivas a las sociedades particulares y que Jarvie encuentra tan tediosos. Pero Frazer no era precisamente desatento a los detalles. Como veremos, fue sobre el ordenamiento de esos detalles que Jarvie ha estado protestando.

Aunque todavía hay algún debate sobre las propias argumentaciones de Frazer, con cierta frecuencia se las condena por su estilo. En lugar de ocuparse del problema de los residuos históricos o de la compatibilidad de las creencias, el antropólogo moderno tiende a objetar la estructura narrativa de Frazer. Su obra se critica por ser demasiado literaria. Se la critica también por tratar los sucesos, la conducta, el dogma, los ritos, fuera de contexto. La "antropología frazeriana" es sinónimo de correrías indisciplinadas sobre datos etnográficos sin respeto por su integridad interna, por la forma en que encajan como partes de un sistema o en que poseen significado para los actores. De hecho, es muy oportuno que sea su estilo lo que transformamos al antropólogo moderno, porque lo que está más allá de toda cuestión es la clase de libro que él escribió.

Tomo como ejemplo *El folclore en el Antiguo Testamento* de Frazer, el cual reúne un texto clásico y una tradición de exégesis histórica de la Biblia junto con los resultados acumulados de su método comparativo, una vasta colección de costumbres que arrojó luz sobre la vida de los antiguos hebreos.<sup>11</sup> La diversidad de sus ejemplos es escalofriante.<sup>12</sup> En primer lugar, recorre di-

<sup>11</sup> Este trabajo, escrito en vísperas de la revolución malinowskiana, está en directa continuidad con la posición que Frazer había alcanzado con la tercera edición de *La rama dorada*: él deseaba un contexto para anticipar la información que había estado amasando sobre el pensamiento y la cultura primitiva. Ciertamente, aquel puede leerse como una disquisición sobre la religión, el poder y la política (véase Feeley-Harnik, 1985), ésto como un trabajo sobre el parentesco, el matrimonio y (con sus pasajes sobre la herencia y las relaciones de propiedad) economía.

<sup>12</sup> Mientras su predecesor en el campo, Robertson Smith, se había limitado en *The Religion of Semites* (1956 [1894]) a un grupo de naciones emparentadas (categorizadas globalmente, como para incluir árabes, hebreos, fenicios, arameos, babilonios y asirios), Frazer se permitió a sí mismo vagar por el mundo. Para una comparación entre esa obra y *La rama dorada*, véase Jones (1984). Smith estaba específicamente interesado en un contraste entre la religión semítica y la religión griega, y sencillamente no podía asimilar las creencias y prácticas de una a las de la otra.

versos episodios de la historia del Antiguo Testamento: la creación del hombre, su caída, la marca de Gata, el diluvio, la torre de Babel, el convenio de Abraham, la herencia o ultimogenitura de Jacob, Jacob y los cuñados, etc. En segundo término, todo eso sirve de ocasión para disquisiciones sobre los mitos de origen, el tratamiento de los homicidas, los mitos sobre el diluvio, las variedades de sacrificio, las reglas de herencia, la poligamia, etc., tratando cada tema como un episodio narrativo. En tercer lugar, esos episodios se hacen aun más episódicos, merced a los comentarios que los acompañan. El casamiento de Jacob es pretexto para un tratado (el término es de Marett) en 18 secciones y de casi 300 páginas: Jacob y sus dos esposas, el casamiento de los primos, el casamiento de los primos en la India, América, África, en el archipiélago indio, en Nueva Guinea y en las islas del estrecho de Torres o Melanesia; por qué se favorece el casamiento de primos cruzados y se prohíbe el de los primos paralelos, incluyendo una detallada argumentación sobre diversas teorías acerca del casamiento de los primos cruzados, etcétera. Finalmente, las secciones son ellas mismas compuestas: la que trata sobre el casamiento en África incluye referencias a los hebreos, los bantú, los nyanja, los awamba, los wagogo, los wahahe, los baganda, los banyoro, los basoga y otros.

Cada ejemplo está en su lugar. Frazer adscribe fielmente costumbres particulares a pueblos particulares. Hay respeto por sus orígenes específicos, como lo hay al establecer la diferente autoría de los manuscritos clásicos o bíblicos. Pero el efecto de apilar ejemplo sobre ejemplo logra lo opuesto. Se pierde de cualquier sentido de la especificidad de los israelitas, por no decir nada de la distintividad del estrecho de Torres o de Melanesia. De hecho, hay una contraespecificidad en su demostración de la similitud. El mismo Frazer dice (1918, vol. 2: 97): "La narración del casamiento de Jacob, sea estrictamente histórica o no, refleja costumbres matrimoniales que han sido observadas por muchos pueblos más o menos primitivos en muchas partes del mundo; y de acuerdo con esto podemos suponer cabalmente que costumbres similares fueron practicadas por los israelitas en una etapa temprana de su historia". La demostración de similitudes establece la autenticidad de esos registros bíblicos como descripciones plausibles de conducta real. La fuerza de esto se puede apreciar si se lo contrasta con un ámbito de trabajo erudito, interesado en el problema de cuán verdadero puede ser un registro. Utilizar (digamos) las prácticas melancsias para que las israelitas parezcan menos extrañas, significa, por supuesto, que no se puede sostener un contraste interno entre las prácticas israelitas y melancsias. Pero la estrategia es deliberada. Frazer aísla tres elementos en las circunstancias de Jacob: el casamiento entre primos, el casamiento de un hombre con dos hermanas sucesivamente y el servicio de la novia:

Propongo esas tres costumbres para ilustrar mediante ejemplos y para inquirir luego su origen y significación. Aunque al hacerlo nos alejaremos de nuestro tema inmediato, que es el folclore del antiguo Israel, la excursión puede disculparse si arroja una luz seria sobre las exquisitas pinturas de la edad patriarcal en el Génesis y si en consecuencia nos ayuda a revelar la profundidad y solidez del trasfondo humano contra el que están pintadas las figuras de los patriarcas.

Sus 280 páginas de ejemplos "alcanzan para probar que casamientos como el de Jacob han sido y siguen siendo practicados en muchas partes diferentes del mundo. ...El patriarca actuó conforme a costumbres que son plenamente reconocidas y estrictamente observadas por muchas razas (1918, vol. 2: 371). El relato bíblico no es "un cuadro fantástico", sino que retrata ordenamientos sociales "tomados de la vida".

Pero ¿alguna vez se pensó que esas costumbres eran meras fantasías? Frazer es ambiguo sobre la manera en que su reseña pertiece exactamente en el debate sobre la historicidad del Antiguo Testamento. La estrategia de Frazer tendría sentido en una atmósfera de incredulidad acerca de las costumbres israelitas, o por lo menos ante una actitud que considerara que muchos rasgos e incidentes menores eran ornamentos narrativos, no por otras razones. Su "sociología comparativa" mostraría que en el contexto de las culturas del mundo, la experiencia israelita no es tan extraña. Pero ¿era realmente así como la gente de su época consideraba el Antiguo Testamento? Seguramente, para muchas de las mentes que él influenció, el Viejo Testamento parecería sumamente familiar, y sus numerosos eventos una parte intrínseca del cuento muchas veces contado. De hecho, hay cierto tañido de Escuela Dominical en los episodios que él enumera. Realmente no podemos atribuir a Frazer el problema de Fleury de superar la antipatía de la gente hacia los antiguos israelitas, como paradigma de una sociedad menos educada que la propia. Sería más verosímil que fueran los ejemplos etnográficos los que pusieron a prueba la credulidad.

Al colocar los israelitas lado a lado con las culturas africanas o melancsias, sin embargo, Frazer no está precisamente haciendo creíbles a los israelitas. Él afirma que se puede presuponer que los antiguos hebreos, como cualesquiera otros, han pasado a través de "una etapa de barbarie, y aun de salvajismo; y esta probabilidad, basada en la analogía con otras razas, se confirma mediante un examen de su literatura, que contiene muchas referencias a creencias y prácticas que difícilmente podrían explicarse, excepto bajo la suposición de que son supervivencias rudimentarias de un nivel inferior de cultura" (1918, vol. 1: vii). Continúa: "El instrumento para la detección del salvajismo bajo la civilización es el método comparativo, el cual, aplicado a la mente humana, nos permite rastrear la evolución intelectual y moral del hombre" (pág. viii). ¿Era esta rotulación de prácticas contemporáneas como supervivencias lo que constituía gran parte de la fascinación que ejerció Frazer en su época? ¿Habrían sus lectores aplicado a ellos mismos "la detección del salvajismo bajo la civilización"?

Y si Malinowski realmente derrocó al sacerdote ¿fue por haber derrocado su doctrina central? Malinowski y sus colegas formularon la misma proposición pero al revés: la detección de la civilización bajo el salvajismo. Quizá la visibilidad de Malinowski en la antropología moderna radique en parte en ello, porque él proporcionó un contexto particularmente persuasivo para su proposición por su forma de escribir. Sigo la observación de Boon: la antropología frazeriana, más que nada, fue superada por una nueva clase de libro; Malinowski tornó obsoleto el estilo de Frazer (Boon, 1982: 13, 18).

Se ha puesto muy de moda escudriñar los efectos de la narrativa antro-



pológica, especialmente en el caso de Malinowski, un escritor autoconsciente con un fundamento filosófico que modelaba su estrategia frente al arte de la presentación y la concepción de un texto (por ejemplo, Thornton, 1985). No quiero hablar con ligereza de la literatura crítica, hoy muy extensa. Quiero la car más bien una cuestión más restringida: el impacto del escritor sobre la imaginación, desde la perspectiva del tipo de relación que se define entre escritor y lector y entre escritor y asunto. Ellas están mediadas por relaciones internas al texto, por la forma en que un escritor ordena sus ideas. En las obras de Malinowski aparecen nuevas yuxtaposiciones, nuevas distinciones, que permitieron que el método comparativo procediera de una manera muy distinta. Por cierto, para preparar la escena para una comparación entre las estrategias de Frazer (evolucionadas especialmente en *El folclore*) y las de la moderna antropología, necesito un terreno neutral; ésta es la razón por la que enfatizo sus obras como producciones literarias. Al definir este terreno, me ocuparé de la primera de las dos críticas que frecuentemente se dirigen a la escritura de Frazer: que es demasiado literaria.

### Ficciones persuasivas

Señalar una pieza de escritura como "literaria" es como señalar a una persona por tener "personalidad". Obviamente, en la medida en que una pieza de escritura persigue cierto efecto, debe ser una producción literaria.

Las dificultades surgen cuando se alteran o distorsionan los hechos evidentes de un caso en busca de un efecto particular. Frazer es ciertamente culpable de este cargo; no se esforzó por hacer una "narración llana". De modo que se lo ha acusado no simplemente de crear una atmósfera de salvajismo romántico, sino de corromper el testimonio de sus fuentes para hacerlo así (Leach, 1966: 564). Como sea, los antropólogos tienen en sus manos el problema particular de la producción literaria, y es este problema lo que torna a Frazer tan antropólogo como Malinowski.

El problema es técnico: cómo crear un conocimiento de diferentes mundos sociales cuando lo único que se dispone es de un conjunto de términos pertenecientes al propio.<sup>13</sup> Me refiero a algo más que a pasar por encima del aroma de una atmósfera particular: tanto Frazer como Malinowski crearon evocaciones descriptivas, coloreadas por una sensación de estar en el lugar.<sup>14</sup> También me refiero a algo más que a la facilidad de traducir de una visión del

mundo a otra. Cuando se enfrenta con ideas y conceptos de una cultura concebida como diferente, el antropólogo afronta la tarea de dar cuenta de ellas en el interior del universo conceptual que las contiene, y por lo tanto tiene que crear un universo. Si en los intercambios que acompañan a un casamiento melanesio yo observo que se paga a los padres de la novia por sus sentimientos hacia ella, estoy yuxtaponiendo ideas que en el lenguaje que estoy usando son normalmente antitéticas. La emoción no es una mercancía. Aunque puedo intentar escapar de la palabra "pago", sigue siendo evidente que estoy describiendo como una transacción lo que es también una relación de afinidad: una relación que normalmente interpretaríamos como flujo de emociones entre personas, y no algo que se puede transferir a terceras partes. El escepticismo clarificado antes de que yo pueda comunicar la unidad de acción que una descripción en inglés refiere como un compuesto de elementos disjuntos.

Esto es parte de un problema general de comunicación, "tender un puente entre las experiencias del lector y las de la gente a la que el investigador desea describir para él" (Runciman, 1983: 249). El efecto de una buena descripción es aumentar la experiencia del lector. Pero las mismas experiencias del lector son un problema: ¿qué garantía hay de que la descripción no alimentará el prejuicio y que, lejos de aumentar, no encogerá aun más una perspectiva estrecha?<sup>15</sup> Típicamente pensamos que los antropólogos crean dispositivos por medio de los cuales se puede comprender lo que otra gente piensa o cree. Simultáneamente, por supuesto, ellos están ocupados construyendo dispositivos para modificar lo que su audiencia piensa o cree.

Preparar una descripción requiere estrategias literarias específicas, la construcción de una ficción persuasiva: una monografía se debe disponer de tal modo que pueda comunicar composiciones de ideas originales.<sup>16</sup> Esto es una función de su propia composición interna, de la organización del análisis, de la secuencia en que se presentan los conceptos al lector, de la forma en que

sobre éste. Lo que para un europeo en vivir en una tienda en las islas Trobriand, comunica un retrato de cierta clase sobre los trobriandeses. Thornton (1985: 9) sitúa esta aspiración por la imagen concreta en el contexto de las teorías de Malinowski sobre el rol de la imaginación, "fundadas en una concepción positivista de la exigencia psicológica real de las imágenes... en la mente, lo que permite que la aprehensión de la realidad tenga lugar".

<sup>13</sup> Goodenough (1970: 105) escribe que el problema de la etnografía es el de producir una descripción que represente satisfactoriamente "lo que uno necesita saber para jugar el juego aceptablemente, según los estándares de quienes ya saben jugarlo". Esto implica una fuerte intención de comparar estándares por parte del lector.

<sup>14</sup> Podemos ahora observar los argumentos de Frazer sobre la magia y el ritual sobre los orígenes del totemismo como algo que clarifica un espacio conceptual (en un campo de otra manera dominado por una dicotomía entre la religión y la ciencia) para, entre otras, la tesis de Spencer y Gillen sobre las ceremonias de crecimiento australianas. Thornton (1985: 10) habla de la influencia de Frazer (y de Mach) sobre Malinowski, como una influencia que creó "un nuevo espacio discursivo para la argumentación etnográfica". Sobre el espacio etnográfico en general, véanse Marcus y Gishman (1982: 42).

<sup>13</sup> En parte, como demostraré luego, ésta es una construcción modernista (la idea holística de una cultura a la que todo pertenece). Estoy agradecida a David Lowenthal (comunicación personal) por señalarme que la preservación del lenguaje coincide a la totalidad de los términos (extranjeros, anacronismos) cierta vida propia. Pero hay en parte otra cuestión, que proporciona el marco a la tesis de Bonhoeffer (1982: ix). Se podría considerar este un "problema" técnico cuyo marco de referencia teórico está provisto por la percepción de un hecho social: la presencia de otras hechos sociales en el mundo. Esto conduce al tipo de técnicas escépticas de resolución de acertijos que, como Laughlin afirma (1981: 19), indican la presencia de una ciencia madura.

<sup>14</sup> El escritor utiliza las impresiones que le produjo el lugar para comunicar al lector información

se yuxtaponen las categorías o se revierten los dualismos. Afrontar el problema es afrontar la disposición del texto. Qué un escritor escoja (digamos) un estilo "científico" o uno "literario" señala el tipo de ficción que es; no existe la posibilidad de escapar a la ficción.

Utilizo el término "ficción" haciéndome eco de la observación de Beer (1983: 3) respecto de que la teoría es más bien ficticia cuando se la elabora inicialmente. Ella se refiere a la narrativa de Charles Darwin: "La desprolijidad de la correspondencia entre el mundo natural como se lo percibe habitualmente y como se lo imagina hipotéticamente mantiene a la teoría misma, durante un tiempo, en una perspectiva provisional semejante a la de la ficción". El problema es la nueva organización del conocimiento. Darwin —siguiendo Beer— "narraba una nueva historia, a contrapelo del lenguaje disponible para narrarla" (pág. 5). ¿Cómo se "imagina" un mundo natural, en un vocabulario y en una sintaxis creados por un mundo social? Su éxito se mide por la medida en que la nueva narrativa se convierte en determinante. La cuestión no es simplemente cómo dar vida a ciertas escenas, sino cómo otorgar vida a las ideas.

Mediante la imaginación se ponen en circulación unos cuantos tropos. Darwin se basó en la metáfora del parentesco, entre otras (véase Beer, 1986), en la idea del tejido de interrelaciones entre parientes, para otorgar forma concreta al concepto de afinidad evolutiva. Se extendió una imagen de proximidad a todo el mundo viviente con un propósito específico: no sólo sugerir que todas las criaturas del mundo podían imaginarse bajo la tutela de una sola ley (o deidad), sino que existían grados demostrables de afinidad entre ellas. Beer sugiere que esta demostración se logró mediante algo más que la promoción de imágenes adecuadas. Se sugirió la idea de un todo orgánico con diversas partes mediante la organización del texto mismo (Beer, 1983: 97).<sup>17</sup>

Para que su teoría funcionara, Darwin necesitaba dar la sensación de libre juego. En su epistemología, la argumentación debe surgir de una pléthora de ejemplos porque, por su propia naturaleza, su texto debe evitar alinearse con los procedimientos de la selección artificial... Es esencial para la teoría de Darwin que la multitud y variedad del mundo natural fluyan a través de su lenguaje. Su teoría desconstruye cualquier formulación que interprete el mundo natural como algo conmensurable a la comprensión que el hombre tiene de él. El mundo es coextensivo a su razonamiento. Pero en el uso de la metáfora y la analogía encontramos una forma de restablecer la equivalencia sin una falsa delimitación.

<sup>17</sup> Darwin no estaba simplemente utilizando "realidades bien comprendidas" con las que las mal comprendidas "pudieran ser llevadas al círculo de lo conocido" (Geertz, 1983: 22). Estaba alterando el sentido mismo de las realidades bien comprendidas. De este modo, Beer sugiere que él destruyó los preconceptos de clase contemporáneos incorporados en las connotaciones aristocráticas de los árboles genealógicos; la historia del hombre se convirtió en una intrínseca y extensa red familiar, siempre consciente de su origen inferior (1983: 63).

Si Frazer también escribió ficción determinante, lo que se debe explicar en su caso es su aceptación sorprendentemente pronta. Una razón, sospecho, es que las presuposiciones de la audiencia a la que se dirigía suministraban ampliamente el contexto para su escritura. Contra un trasfondo de erudición clásica y hebrea, cuya presencia —ya que no sus detalles— los lectores darían por sentada, él simplemente les presentó una tercera clase de material: el mundo primitivo del cual tomaba sus comparaciones. Aquí finalizaba la fuerza organizadora de sus relatos. La efectividad de esta yuxtaposición yacía en las minucias comparables del caso que presentaba. El no tenía que crear el contexto en el que sus ideas pudieran tomar forma, ni promover como dispositivo organizador una imagen tomada de otro dominio, como la metáfora darwiniana del parentesco entre las cosas vivientes. Hacia el 1900, por cierto, muchas de las ideas de Frazer ya no eran notables. Encontrar vestigios del pasado en el presente, trazar el Antiguo Testamento como un archivo, establecer paralelismos contemporáneos con prácticas anteriores no requería en sí ninguna nueva conceptualización.

Frazer se ocupó de la pluralidad y la diversidad (como lo afirma Beer, eso era esencial para la concepción darwiniana de la profusión del mundo natural), pero no representó esta profusión en términos de un conjunto novedoso de interrelaciones. Las ideas sobre la evolución del pensamiento humano desde el salvajismo a la civilización habían sido ventiladas ampliamente. Más aun, lejos de ir a contrapelo de su lenguaje, Frazer se glorifica en el lenguaje que tenía a mano: los prefacios a *La rama dorada* (1900, 1890) y *El folclore en el Antiguo Testamento* expresan su parentesco literario con los antiguos. La música etérea que, en espíritu, él escuchó en Nemi, armonizaba con su oído para los salmistas, los profetas y los historiadores del Antiguo Testamento que iluminaron el lado oscuro de la historia antigua, glorias literarias "que vivirán para deleitar e inspirar a la humanidad" (1918, vol. 1: xi). Quizá, como en el caso de las inexistentes campanas de Nemi, él pudo tomarse las libertades que se tomó porque su lenguaje era tan seguro. Una de las causas del impacto de Frazer sobre sus lectores en general, entonces, debe de haber sido la familiaridad, y no la novedad, de su lenguaje y de sus temas. Y la sensación de novedad que también tenemos que reconocerle se originaba, como veremos, en su cercanía con los lectores, en lo que él compartía con ellos, y no —como fue el caso con la antropología que le siguió— en un distanciamiento deliberado.<sup>18</sup>

Prentendo sugerir que la autoconciencia respecto de crear un distanciamiento entre escritor y lector, y de crear de ese modo un contexto para ideas que en sí mismas son novedosas, surgió en la antropología como un fenómeno "modernista". Esa autoconciencia requería que el escritor estuviera en una

<sup>18</sup> Frazer y sus predecesores tenían en claro que ellos eran modernos en una época que se consideraba a sí misma como moderna. Pero uno tiene la sensación de que los salvajes que presentan en sus páginas estarían de acuerdo, si pudieran, con su ordenamiento del mundo. Después vendría una clase diferente de autoconciencia, que si siquiera habría de insinuar semejante acuerdo. Esto generó un nuevo distanciamiento entre el etnógrafo y sus lectores.

relación específica con su escritura. Por implicación, el observador debía estar en una relación particular con el observado, enmarcando el ejercicio intelectual como un empeño de una clase particular.

Los libros que se han vuelto ortodoxos en los últimos 60 años son muy derristas en este sentido. Recientemente, por supuesto, ha habido muchos cuestionamientos al status autoral del antropólogo. Si vamos a seguir a Ardener (1985), estos cuestionamientos señalan el fin del modernismo, pues que tornan explícita la reflexividad implícita de todo el ejercicio antropológico de esos 60 años, la relación entre el antropólogo y el otro construido como un objeto de estudio (por ejemplo, Crick, 1982: 15). La división entre observador y observado siempre ha sido autoconsciente. Lo que tipificó el modernismo de la antropología fue la adopción de esta división como un ejercicio teórico a lo largo del fenómeno del trabajo de campo. El antropólogo que "entraba" en otra cultura llevaba con él esa autoconciencia del otro. Eso fue lo que inventaron los trabajadores de campo de la época de Malinowski. Cualquiera haya sido la naturaleza de sus experiencias de campo, ésta se reinventaba visiblemente en la forma en que se organizaban las monografías.

### Poniendo las cosas en contexto

El modernismo puede significar tanto o tan poco como uno desee. No pretendo una definición de la idea, sino solamente señalar su actual apropiación, que define una época antropológica específica.<sup>19</sup> Ardener ha delineado cuidadosamente el carácter particular del modernismo en antropología, que no siempre está sincronizado con las formas modernistas de otros campos. Él, sin embargo, vincula a Malinowski con su creación. Malinowski "reordenó por completo la antropología social" (pág. 50), dándole un manifiesto que por encima de todo fincaba en un cambio percibido en la técnica. El trabajo de campo fue la nueva estrategia, mediante la cual el antropólogo podía intervenir (corro lo expresa Ardener) en ciertos puntos del tiempo y el espacio "en los que él o ella se comportaban como un dispositivo indicador ideal" (pág. 57). Se rechazó el historicismo en favor del descubrimiento del holismo y de la sincronía. La nueva antropología tornó obsoletas las viejas formas de tratar con la diversidad cultural, y se conoció a sí misma al hacer esto.<sup>20</sup>

Esta génesis del modernismo está de acuerdo con la noción de que Malinowski

<sup>19</sup> De aquí que mis referencias al modernismo (y al posmodernismo) estén mediadas por los escritos de un pequeño puñado de antropólogos y que estén enfatizadas pensando en los comentaristas, más que en los exponentes del género.

<sup>20</sup> Este conocimiento es importante. De aquí la afirmación de Ardener respecto de que el siglo XIX fue verdaderamente "moderno", y el XX sólo moderno como género, y por lo tanto más exactamente "modernista". Dentro de la antropología, la fase modernista expresa un desplazamiento del historicismo con un énfasis deliberado en lo contemporáneo.

ki instigó la revolución que derrocó a Frazer. Al mismo tiempo, es ampliamente superficial hablar de una revolución malinowskiana, como si hubiera habido semejante evento y como si Malinowski (a despecho de lo que él mismo afirmara) la hubiera dirigido solo. Lo que tenemos que explicar es cómo esta figura llegó a reemplazar a la idea de que ha habido una revolución, un giro en la disciplina.

Es importante desmistificar esto, porque es fácil demostrar que lo que fue verdad para Frazer lo fue también para Malinowski: sus ideas no fueron particularmente novedosas. De este modo, él promovió el funcionalismo, pero si los argumentos funcionalistas se pueden rastrear hasta en la misma obra de Frazer (véanse Lienhardt, 1966; Boon, 1982), hay aquí más continuidades que las que admite la idea de una revolución. Es posible recordar que Marett urgía en 1912 una interpretación funcionalista de "la vida social como un todo" (Langham, 1981: xix-xx; Kuper, 1973: 31),<sup>21</sup> o señalar que "Jarvie lo hace sonar como si Malinowski, sin ayuda de nadie más, reaccionara directamente contra la obra de Frazer. De hecho, Rivers y sus colegas, A. C. Haddon y C.G. Seligman, fueron decisivos en el cambio del estilo del evolucionismo social del siglo XIX al estructural-funcionalismo del siglo XX" (Langham, 1981: 59). También se puede preferir sindicar a Radcliffe-Brown como el principal instigador de la quiebra de las anteriores oscilaciones entre paradigmas diacrónicos (Stocking, 1984), o señalar la exageración de las subsiguientes valoraciones del interés de Frazer hacia las creencias, en detrimento de los ritos (Boon, 1982: 11). Lo más irónico de todo han sido los exagerados reclamos que se han hecho para resaltar la promoción del trabajo de campo por parte de Malinowski y para negar que él lo hubiera inventado en absoluto.

Firth (1985) señala una tradición de trabajo de campo que ya se hallaba encaminada antes de su apoteosis por parte de Malinowski. Sugiere que la novedad de Malinowski radica más bien en la elevación del método al rango de teoría (véase Leach, 1957: 120). Stocking (1983: 93) ha desenterrado las prescripciones de Rivers sobre el trabajo de campo, quien, en 1913, difundió el programa que Malinowski actualizó: El trabajador debe permanecer un año o más en el campo, en una comunidad en la que se haga conocido de todos y, no conforme con información generalizada, debe estudiar cada rasgo de la vida en sus detalles concretos. "Mucho antes de que se sintiera la influencia de Malinowski, se saludó a Rivers como el apóstol de la nueva estrategia de trabajo de campo" (Langham, 1981: 50). ¿La diferencia era entonces que Malinowski hizo de su trabajo de campo una cuestión de "ponerse uno mismo en una situación en que se pueda tener cierto tipo de experiencia"? (Stocking, 1983: 112). Investigando a los numerosos antropólogos que por ese entonces abandonaron las universidades inglesas para ir al campo y comprobando la naturaleza inten-

<sup>21</sup> De la edición de 1912 de *Notes and Queries on Anthropology*, Marett recomendaba una investigación exhaustiva e intuitiva de la organización social, no sólo estáticamente (estructura) sino dinámicamente (proceso). Más aún, argumenta que el único esquema que posee valor científico debe ser articulado por el observador mismo, para adecuarse a las condiciones sociales de la tribu específica que se estudia.



siva de sus estudios, Stocking se ve obligado a afirmar: "Aquí parece haber algo más que carreras institucionalmente marginales... en la evocación de esos otros etnógrafos académicos de la generación de Malinowski... [conocer] sus monografías tempranas nos los presenta como innovadores etnográficos autoconscientes" (pág. 84).<sup>22</sup> Si Malinowski no inventó verdaderamente el holismo, la sincronía, el trabajo de campo intensivo y el resto de cosas que no ha habido invención en absoluto? Yo ya he insinuado mi respuesta: que todo se basaba en su forma de escribir, y específicamente en la organización del texto. Esto implementó las clases de relaciones entre escritor, lector y asunto que iban a definir la antropología, británica y más allá, durante los siguientes 60 años.

En contraste, su estilo descriptivo como tal es retrospectivo. Ciertamente es por este aspecto de su estilo que se ha afirmado a menudo que Malinowski imita a Frazer. Leach (1957: 119) se refiere a su "estilo frazeriano de fina es critura"; Firth alude al modo romántico de Malinowski, opuesto al modo clásico de Radcliffe-Brown, y Kaberry (1957: 87) afirma que fue la aceptación de las distinciones conceptuales de Radcliffe-Brown (y no las de Malinowski) lo que llevó a un difundido estilo de escritura etnográfica que enfatizaba la precisión definicional y el estilo llano. Lo que debe dejarse en la puerta de Malinowski, más bien, es la proclamación de los tipos de espacios que deben hacerse para comunicar las "nuevas" ideas analíticas. Se debió a su conceptualización novedosa que sus ideas parecieran nuevas y que otros estudiosos que podrían considerarse sus anteriores exponentes se volvieran invisibles. Para los antropólogos, su poder radica en el paralelismo entre el marco de la monografía y el marco de la experiencia de campo.

El trabajo de campo hizo posible una nueva clase de ficción persuasiva. Pero yo seguiría a Clifford (1986) al sugerir que esto debería considerarse al revés: la experiencia de campo se *reconstruyó* en las monografías, de manera que se convertía en un dispositivo de organización de la monografía como tal.<sup>23</sup> Malinowski fue capaz de crear un contexto para ideas "nuevas" (tales como la percepción de la sociedad como un todo funcional) trazando gran parte del contexto cultural y social en el que se encontraban las ideas indígenas. Este, por cierto, fue el tema de su conferencia Frazer sobre el mito (Malinowski, 1932 [1925]), una discusión acerca de la importancia de observar los mitos en su contexto de vida, es decir, en la sociedad y en la cultura que el etnógrafo describe. Las ideas trobriandesas poseen funciones que de otra manera no podrían apreciarse. El reconoce su deuda con la insistencia del propio Frazer en la conexión entre la creencia y el rito y entre la

tradición, la magia y el poder social. Pero la importancia de colocar las cosas en su contexto social llegó a subrayarse universalmente en toda la antropología desacreditando el desprecio de Frazer hacia el contexto, pues las nuevas ideas habían adquirido una doble identidad: las ideas analíticas organizantes de los antropólogos se contextualizaban colocando en su contexto social las ideas indígenas mediante las cuales los pueblos organizaban sus experiencias. Los contextos podían compararse. Ello impulsó un nuevo mecanismo literario en la estructuración de los textos mediante los cuales se describían las sociedades y las culturas.

A Malinowski le vino bien explicar que los mitos trobriandeses eran parte y parcela de la experiencia pragmática de la gente. ¿Cuál era la naturaleza distintiva de esa experiencia que se comunicaba a una audiencia no trobriandeses? Se practicó un arreglo, mediante la descripción de la experiencia de la figura central del trabajador de campo penetrando en una cultura (véase Clifford, 1986: 162-163).<sup>24</sup> Las ideas trobriandesas así yuxtapuestas se contrastaban con las de la cultura de la que provenía el trabajador de campo. Así se construyó al Otro (Fabian, 1983: xi, Marcus y Cushman, 1982: 49). Y sea cual fuere la división entre el sujeto y el otro que se construyera en el encuentro colonial, en los prejuicios del trabajador de campo, en las presuposiciones de su audiencia, ella estructuraba las monografías resultantes con un gran efecto creativo.<sup>25</sup>

La nueva clase de libro que escribió Malinowski no era sólo una monografía holística centrada en un pueblo particular, o la elucidación de la distintividad de sociedades únicas que habría de servir para la fundamentación de una ulterior sociología comparativa. Leach (1957: 120) señala el significativo supuesto teórico de que el campo total de los datos bajo observación debe "encajar" y "tener sentido": "No se necesita considerar ningún dato fuera del presente subjetivo-objetivo inmediato". La nueva clase de libro, entonces, también partía de la premisa de una disyunción entre el observador (el sujeto) y el observado (objeto), una disyunción que hacía que el observador se hiciera consciente de la técnica y que condujo a continuación a la conceptualización de la práctica antropológica como construcción de modelos. Los marcos de referencia analíticos comenzaron a sancionarse como artificios deliberados. El contraste entre este modernismo y el historicismo de Frazer tomó cuerpo en una nueva versión de la primitividad,<sup>26</sup> una versión que incorporaba una nue-

<sup>24</sup> Clifford sugiere que la percepción del trabajo de campo se construyó *dentro* del campo (donde Malinowski, en sus propias palabras, carecía de un carácter real) que en el proceso de escribir *Los argonautas*, donde se estableció a sí mismo como trabajador de campo-antropólogo.

<sup>25</sup> No es sólo el mito de Malinowski como trabajador de campo lo que definió a la antropología moderna; el antropólogo fue un vehículo simbólico para una nueva especie de producción literaria. Por lo tanto, ninguna desmitologización afectará el hecho de que, fuera lo que fuese anteriormente el trabajo de campo, el símbolo del trabajador de campo adquirió un nuevo poder en la escritura posmodernista. Estos y otros puntos que yo enfatizo fueron anticipados por Boon; por ejemplo, "el autor como trabajador de campo estaba siempre implícitamente ausente" (1983: 138). Véase Boer (1986: 226-227) sobre la presentación de Charles Darwin como trabajador de campo.

<sup>26</sup> Capturada en el eslogan de Ardenor de que Malinowski creó el primitivismo moderno para la gente moderna (1985: 59).

<sup>22</sup> Ver también Leach (1957: 120); es interesante que Stocking (1983: 79) vea un precursor en *The Native Tribes of Australia* de Spencer y Gillen, "reconocidamente 'moderno' en su estilo etnográfico... poniendo en foco una performance cultural totalizante". Su status siguiente se vio comprometido —sugiere Stocking— por el fracaso de Spencer en la formación de una progenie académica significativa.

<sup>23</sup> Clifford (1986: 162): "La comprensión etnográfica (una posición coherente de simpatía y compromiso hermenéutico) se comprende mejor como una creación de la escritura etnográfica que como una cualidad constituyente de la experiencia etnográfica".

va relación. La diferencia entre "nosotros" y "ellos" se concibió no como un diferente estadio en la progresión evolutiva, sino como una perspectiva diferente. "Ellos" no usaban los mismos marcos que "nosotros" para visualizar el mundo. Como etnocentrismo, simplemente, no había en esto ningún descubrimiento. Más bien el etnocentrismo se inventó tanto como un principio teórico y como un marco organizador para la escritura. Y esto se manifestaba en la disposición y en la relación de las ideas en el interior de la monografía. Se abría una forma radical de presentar el sujeto etnográfico; sus dos elementos eran ambos creativos para la disciplina.

El primero fue la implementación literaria del etnocentrismo que ha caracterizado todo el período modernista: darse cuenta que los marcos son sólo marcos, de que los conceptos están culturalmente ligados, de que los términos analíticos están ellos mismos sepultados en premisas y presuposiciones. Desde el comienzo, los modernos etnógrafos buscaron perturbar lo que los conceptos occidentales daban por sentado; el desarrollo de una terminología técnica iba de la mano con el autoexamen. Siempre ha habido mucho más que relativismo cultural en la definición de términos como "ley" y "familia". El segundo fue el descubrimiento de lo ordinario en lo grotesco, de la civilización bajo el salvajismo. El modo dominante de la presentación etnográfica llegó a ser exactamente como lo parodia Jarvie (1984: 15; lo destacado es mío):

Lo que involucra el trabajo de campo es ir a una sociedad exótica y tener éxito en hacer que sus costumbres e instituciones *tengan buen sentido* para el extranjero. "¡Miren esto! Aberrante ¿eh? Justo lo que usted esperaba de los ignorantes, irracionales y anárquicos primitivos. Pero mire más de cerca. ¿Qué es lo que ve? Ellos viven una vida social ordenada, razonable, quizás incluso admirable."

Hacer que las cosas "tengan sentido" fue, al menos inicialmente, cuestión de hacer que tuvieran "sentido común" (Leach, 1982: 28-29). Extravagante como era en su escritura atmosférica, Malinowski también insistía en la necesidad de cubrir sería y sobriamente todos los aspectos de la cultura tribal. Lo que para él fue un precepto —no tomar lo sensacional y lo singular, no hacer diferencia entre los lugares comunes y lo que se salía de la raya (1922: 11)— se convirtió después en una máxima sobre la ordinariéz misma. Es así como Jarvie se basa en lo que señalara Evans-Pritchard respecto de que la antropología posfronteriza no perseguía lo que era extraño o pintoresco para los intereses románticos, sino que sancionaba las investigaciones fácticas sobre las instituciones sociales (1964: 4, 13, 214). Raciocinante Leach ha vuelto a traer a colación ese punto: "Siempre es altamente deseable que el trabajador de campo se purgue de la noción de que hay algo extraordinario en la situación que está observando" (1982: 29).

Y cuántos cursos antropológicos comienzan con el adagio de que el trabajo del antropólogo es explicar lo que inicialmente aparece como extraño, presentar las creencias y los actos en términos de su status dado por sentarlo

en el contexto de la vida de la gente. La protesta de Jarvie radica en que después de la primera o segunda exposición a esta revelación, la repetición se vuelve aburrida.

Para la disciplina, ambas estrategias fueron enormemente productivas. Ellas condujeron al desarrollo de diversos marcos por medio de los cuales podrían analizarse las otras sociedades y culturas, y ponían al antropólogo en situación de elucidar lo monstruoso, revelando así la lógica y el orden en la vida de otros pueblos. Se acredita al propio Malinowski haber impuesto racionalidad en sus sujetos. Su sentido de la ordinariéz de la cultura trobriandesa ciertamente definió el espacio conceptual para las futuras investigaciones en la lógica y el pensamiento primitivos. Stocking (1984: 178) menciona jocundamente la desesperación de Bateson por no poder encontrar un solo ejemplo de la palabra "lógica" en todo *Coral Gardens and their Magic*. Pero el funcionalismo presupone que el antropólogo "podía encontrar raron incluso donde nunca había estado de hecho presente a la conciencia del salvaje individual" (pág. 183). Al mismo tiempo el holismo de Malinowski creó el contexto para las investigaciones sobre los sistemas, aunque él mismo no llevó esto demasiado lejos.

Al final se tornó inevitable que se criticara a los antropólogos por tratar a la gente que estudiaban como "objetos" (véase Fabian, 1983). Pero esa objetivación era un producto del posicionamiento de las propias ideas del antropólogo (los marcos analíticos) en contraste con las que se atribuían a otros sujetos. Este siguió siendo un marco estructurante para la escritura de monografías mucho después de que se considerara de interés teórico al funcionalismo de Malinowski; el holismo que al principio establecía la relación subjetiva-objetiva ya no se necesitaba para la interminable investigación de esa misma relación crucial. El efecto de la dicotomía observador/observado ha sido el de crear un sentido de alienación o de alteridad, introduciendo al lector en lo bizarro y simultáneamente superándolo, ubicando lo que "nosotros" vemos como bizarro en un contexto que para "ellos" es familiar y ordinario. La ordinariéz fue, en este sentido, una ordinariéz técnica, es decir, un producto del hecho de dar cuenta de las ideas o de la conducta en términos del contexto a lo que propiamente pertenecían. Preestablecidos en la nueva antropología (véase Clifford, 1986) la "sociedad" o la "cultura" encerraban domésticamente esas ideas. La extrañeza tenía que quedar fuera de estos límites, y sólo era identificable cuando se comparaban los contextos.<sup>27</sup> La suprema comparación de contextos ocurría entre observador y observado. Así se creó el problema central de la antropología modernista en cuyos términos articulé mi problema original:

<sup>27</sup> Aquí podemos recordar exámenes funcionalistas de la brujería y la hechicería: lo que se clasificaba como extraño o exótico debía cruzar algún límite social o de otro tipo. Yo diría que la antropología de la clasificación y de los límites prevalente en las décadas de 1950 y 1960 hablaba de una epistemología implícita que domesticaba a la conducta (toda ella "tenía sentido") como el atributo de una cultura o sociedad particular, desembocando así en un problema especial para dar cuenta de los conceptos de la propia gente acerca de lo bizarro y lo exótico.

cómo manipular ideas y conceptos familiares para comunicar ideas y conceptos extraños.

La concentración de las nuevas etnografías en culturas singulares inauguró la posibilidad de explotar los dualismos de la relación entre observador y observado, utilizando el lenguaje propio para dar vuelta o para poner del revés las propias categorías (por ejemplo, nosotros consideramos que el pago es antitético a las relaciones del parentesco, ellos consideran que las relaciones del parentesco, se basan en transacciones). Conceptos que en la cultura del observador aparecen apareados, se dan aparte (por ejemplo, nosotros tenemos una economía mercantil, ellos una economía del don). Dado que el otro ha sido sacado del marco, se torna posible utilizar términos dentro del marco para expresar significados diferentes a los que quedan fuera (el parentesco no es para ellos lo que nosotros significamos con el término). Y etcétera.<sup>28</sup> De esta forma, la manipulación de los propios conceptos para conceptualizar los conceptos que se construyen como extraños, establece distancias entre escritor, lector y el sujeto de estudio.

Espero haber dejado claro la medida en que yo defendería las disyunciones malinowskianas: la artificialidad (entre "nosotros" y "ellos") está contenida en la construcción de un producto literario que tiene que ver con un problema que está lejos de ser artificial: crear un espacio conceptual para los otros sociales. Ejemplificaré con un caso que me interesa: los términos "don" y "mercancía" para contrastar los sistemas de intercambio melanesios y occidentales. Los dos términos sólo tienen sentido desde el punto de vista de una economía mercantil. Al mismo tiempo, se los puede usar para hablar sobre dos formas radicalmente distintas de organizar el mundo. Esto deja cierta cabida a la sugerencia empirista de que el don nunca ha sido observado en su estado pristino. Pero objeciones de esta clase presentan un serio problema: ¿cómo presentaría un escritor que escribe sobre Melanesia a una audiencia mayormente occidental la distintividad de la organización social melanesia, de las ideas sobre la persona, de las formas sutiles o complejas, fundamentales o cruciales en que los conceptos melanesios poseen o no analogías en el mundo occidental? En términos de una necesidad práctica literaria, ¿cómo se debe proceder? De Heusch, por ejemplo, desinfiló la idea del don, convirtiéndola en una transacción económica, y pone en su lugar la idea de una cocina ritual como "expresión del orden social" (1985: 17). Los antropólogos hacen esto todo el tiempo; pero esto hace difícil la comparación, porque es preciso adivinar el

locus de esos constructos en la rescña del escritor: en lugar de qué están (no sólo cómo se los define, sino qué parte juegan en la construcción del análisis).

Jarvie censura a los antropólogos modernistas por esforzarse en demostrar que no hay nada excepcional en las vidas que ellos describen. La técnica analítica, derivada de postulados sobre la integridad de la sociedad y la cultura, está incrustada en una técnica literaria. El salto de imaginación está entre lo que "nosotros" encontramos ordinario y entre lo que "ellos" encuentran ordinario. De aquí la importancia de la constante insistencia de Malinowski en el sentido de que "ellos" eran más que proyecciones de las teorías occidentales. La dificultad de su conferencia Frazer radicaba en que los trobriandeses no trataban sus mitos como los teóricos de sillón especulaban que lo harían. Sus ideas tenían que apreciarse en sus propios términos, no menos por la razón de que los mitos no podían tratarse como "una ocupación intelectual primitiva de sillón" (1932 [1925]: 82). ¡No había teóricos de sillón en las Trobriand! Era preciso entonces sacudir a sus lectores oyentes para que aceptaran la distintividad de las pasiones trobriandesas antes de exponer el lugar que ocupaban en la pragmática de la vida local. La audiencia tenía que aceptar la naturalidad de las ideas trobriandesas en su contexto; una vez que se había creado ese contexto mediante la separación de la cultura de aquellos a quienes hablaba de la cultura de aquellos sobre los que hablaba. Se exigía a la audiencia estar en convivencia respecto de su distancia con el tema del antropólogo. Mientras tanto, el antropólogo se movía entre ambos. Su proximidad con la cultura que estaba estudiando se convertía en la distancia con aquel a quien se dirigía, y viceversa. Esta es la forma, *tout court*, en que el trabajador de campo moderno (o modernista) se ha imaginado a sí mismo desde entonces.<sup>29</sup>

### Fuera de contexto

Estamos ahora en una posición mejor para apreciar la persuasión de las ficciones de Frazer y su reputación entre los antropólogos modernistas que lo encuentran no demasiado persuasivo.

Una vez que se crearon los nuevos marcos de referencia para la comparación (la distintividad de las diferentes clases de sociedades proporcionó una base para lo que en esencia llegó a ser una comparación de contextos) la sociología comparativa de Frazer pareció absurda. De aquí el cargo más común contra él: que sacaba las cosas fuera de su contexto.<sup>30</sup> Su tratamiento episódico

<sup>28</sup> Otras disyunciones propias de este modo incluyen: 1) dividir los datos en dominios, tales como parentesco o economía, para que colapsen o puedan verse como distintas versiones los usos de los otros; 2) definir conceptos por la negación —los X no tienen (digamos) ningún concepto de "cultura"— para introducir discontinuidades en las que vendrían a ser las dicotomías habituales en el pensamiento occidental (por ejemplo, el contraste entre cultura y naturaleza); 3) realizar comparaciones transculturales que se basen en una elucidación de parecidos y diferencias pero que siempre implique la distintividad de las unidades así comparadas; y 4) realizar comparaciones internas al análisis de lo que pasa entre ellos y nosotros (el otro se presenta ora como otra versión de uno mismo, ora como una antítesis del *self* familiar).

<sup>29</sup> La triada escritor/tema/audiencia constantemente ha actuado como una diada (observador/observado, antropólogo-reporte/lector) (véase Webster, 1982).

<sup>30</sup> Gellner (1985: b: 645) utiliza esta frase propia de la reacción del funcionalismo de Malinowski contra la especulación frazeriana. Frazer reúne un vasto repertorio de datos fragmentarios fuera de contexto, mientras que el trabajo de campo de Malinowski —observa— era una exploración exhaustiva de contextos sociales. Lienhardt (1966: 27) presenta en forma sucinta la ortodoxia modernista: Frazer "pensaba que podía comprender creencias muy extrañas fuera de sus contextos reales, meramente mediante un esfuerzo de la introspección".

del Antiguo Testamento y las similitudes que muestra entre las costumbres hebreas y las de Melanesia, África o India, son, parecen entrañar la peor clase de préstamo indiscriminado, sin interés por sus circunstancias históricas o sociales. Frazer no estaba manipulando las discriminaciones internas entre el autor y su tema, entre el observador y el observado, discriminaciones típicas para los modernistas. Por el contrario, dependía de una afinidad entre sus propias revelaciones y el interés contemporáneo hacia los clásicos y el Antiguo Testamento y hacia la historia temprana del hombre. Lejos de distanciarse del mismo de su audiencia, pareció compartir muchas cosas con ella.

Por cierto, él no manifestó ninguna de las estrategias que habrían de llegar a ser tan significativas. En primer lugar, no estaba interesado en el status de sus marcos, en especificar perpetuamente su propio etnocentrismo. De aquí la facilidad con que pudo comprender a qué se parecería estar en Nerni o qué se podía esperar que hicieran los antiguos hebreos (por ejemplo, 1918, vol. 3, 80). No había problemas sobre la interpretación de las emociones o los motivos de la gente. En el curso de sus disquisiciones sobre el casamiento, Frazer lo califica meticulosamente las fuentes particulares de las que discierne sus innúmerables piezas de información. Donde es posible, él cita tales razones que da la gente, pero no duda un instante en proporcionarlas él mismo. Este es un comentario sobre el intercambio directo de mujeres en Melanesia (vol. 2: 216):

No hay ninguna duda de que la práctica de intercambiar mujeres en el matrimonio se puede observar a partir de una amplia variedad de motivos, uno de los cuales podría ser en ciertos casos el deseo de mantener un clan de plenitud, al cediendo mujeres a condición de recibir un número igual de mujeres en intercambio. Pero ese motivo de política pública parece menos simple y primitivo que el motivo puramente económico que supongo que está en la base de la costumbre porque mientras que el motivo económico seduce directamente a cada hombre en su capacidad individual, el motivo público seduce a los hombres en su capacidad colectiva como miembros de una comunidad, y por lo tanto es capaz de afectar sólo a esa minoría iluminada que es capaz de subordinar su interés privado al bienestar público.

La selección de razones está gobernada por lo que él imputa como ejemplos plausibles de conducta simple y primitiva. Pocas monografías modernas no imputan pensamientos y sentimientos a la gente que describen; la diferencia radica en la presencia validante del trabajador de campo, quien utiliza del *self* como un dispositivo indicador (véase Clifford, 1983). Al hablar de los motivos económicos del casamiento, Frazer tenía que guiarse por los etnógrafos que se le reportaban. De esta manera, él expresa cuidadosamente que "se dice que los nativos de la costa norte de la Nueva Guinea Holandesa consideran a sus hijas casaderas como mercancías que pueden vender sin consultar los deseos de las muchachas mismas" (1918, vol. 2: 217). Pero esto no lo lleva a un escurridizo de lo que dichos nativos puedan significar, sino a una extrapolación general (pág. 220):

Parece probable que la práctica de intercambiar hijas o hermanas de casamiento fue en todas partes, al menos, una especie de comercio, y que se originó en un estado inferior de salvajismo en el que las mujeres tenían un alto valor económico como trabajadoras, pero en el que la propiedad privada se hallaba en un estado tan rudimentario que un hombre no tenía prácticamente nada que dar a cambio de una esposa, excepto otra mujer. El mismo motivo económico pudo llevar a los descendientes de esas uniones, que serían primos cruzados, a casarse entre sí...

Para un lector modernista, no son las estructuras económicas, sino las de parentesco, las que requieren elucidación. La relación entre éstas daría una cierta autoridad interna a la reseña. Frazer establece esta autoridad, sin embargo, con referencia a un marco extraño, el sentido de la historia que comparte con sus lectores (pág. 220):

Si la historia de la costumbre pudiera seguirse en las diferentes regiones del mundo donde ha prevalecido, sería posible en todas partes seguir el rastro hasta sus orígenes más simples; pues bajo la superficie tanto del salvajismo como de la civilización las fuerzas económicas son tan constantes y uniformes en su operación como las fuerzas de la naturaleza, de las que por cierto ellas son meramente una manifestación peculiarmente compleja.

Frazer no estaba particularmente interesado, entonces, en distinguir sus ideas ni de las de su audiencia ni de las de quienes describía, y el segundo punto es que consecuentemente no tenía que encontrar sentido a lo monstruoso. En verdad, él trataba de mostrar la forma en que las costumbres, desde que se las abandonó y repudió por bárbaras, no debían eliminarse del Antiguo Testamento como si fueran fantasmas, pues tenían una estrecha semejanza con las prácticas de numerosas culturas. Pero esto no es lo mismo que explicarlas. Más bien, esto confirma su status como índices de salvajismo: el salvaje de Frazer era un hombre antiguo cuyas prácticas en tiempos simples y primitivos aún se conservan. El estableció la plausibilidad de numerosas costumbres que reportó mostrando la forma en que ocurrían una y otra vez, y proporcionó motivos y razones a partir de su comprensión general de la sociedad primitiva. Pero no tenía necesidad de justificadas en términos de un sistema lógico o rastrear su conexiones con otras ideas. Su narrativa mostraba ejemplo tras ejemplo de lo que sucedía; no podía crear un contexto interno para tornar lo meramente concebible en una lógica cultural distintiva. Las costumbres tenían sentido sólo en forma muy limitada. Por encima de todo, él no tenía motivos teóricos para tornar lo exótico en ordinario. Por el contrario, el efecto de su composición literaria era mostrar, en cada punto, que lo ordinario está emparentado con lo extraordinario.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Boon (1982: 11) afirma que la prosa de Frazer describe en forma creíble ritos increíbles. Al mismo tiempo, mientras Malinowski inscribía prácticas no como especímenes exóticos sino como experiencias humanas normales, Frazer "representó la culminación de compilaciones tradicionales de excentricidades y gabinetes de curiosidades" (1982: 17). Frazer hizo que tales curiosidades fueran plausibles, pero no lógicas. Véase Stocking (1984: 183): "El antropólogo de sillón —arquetipo—

Esta es quizá la fuerza de todos esos ejemplos fuera de contexto. A propósito del Antiguo Testamento, Frazer había tomado una historia que debería ser familiar para sus lectores. Fuera cual fuese lo que se pensara acerca de los indios particulares, dentro del marco de la historia bíblica ellos tenían un lugar establecido desde hacía tiempo.<sup>32</sup> Expone la narración episodio por episodio, mostrando las afinidades de las costumbres hebreas con las costumbres tomadas de pueblos salvajes o patriarcales de todo el mundo. Demuestra que incidentes que parecerían haber sido aceptados simplemente como parte de la narrativa, son notoriamente comparables a costumbres exóticas. De esta manera, la disyunción contra la que juega Frazer se encuentra entre las percepciones previas de las costumbres bíblicas por parte de sus lectores como algo ordinario y sus costumbres afines que están lejos de ser ordinarias. Esto permite una disyunción ulterior, entre las costumbres que el lector da por sentadas en su propia cultura y los orígenes de esas mismas costumbres bajo regímenes salvajes muy diferentes. En énfasis, Frazer puso su texto aparte. Lo que adquiere coherencia, a medida que el relato bíblico se desenvuelve, resulta ser un palimpsesto de reseñas sobre sucesos que ya no se relacionan entre sí intrínsecamente, sino que tienen un aire de familia con otras cosas en todo el mundo. Se tienen que apreciar a la luz de las razones sociales y prácticas que aparecen en muchos lugares y en muchas épocas: una cultura global, por cierto, sólo diferenciada a través de las etapas del salvajismo y la civilización.<sup>33</sup>

Las puntualizaciones del prefacio de Frazer, fechadas en mayo de 1910, concluyen con la observación de que "la revelación de los elementos más bajos que subyacen a la civilización del antiguo Israel del mismo modo que subyacen a la civilización de la Europa moderna, sirve más bien como un bálsamo que aumenta por contraste la gloria de un pueblo que, desde las oscuras profundidades de la ignorancia y la crueldad, pudo elevarse a tan brillantes alturas" (1918, vol. 1: x). No es sólo la multitud de épocas y lugares que hace su

casamente, Frazer—podía otorgar sentido racional [a las costumbres y creencias irracionales] mediante el utilitarismo racionalista preconstruido de la doctrina de la supervivencia: lo que tenía sentido racional en el presente era perfectamente comprensible como una pura persistencia de una imperfecta búsqueda de utilidad racional en las etapas anteriores".

<sup>32</sup> La revisión crítica del propio Malinowski (reimpresa en 1962) de la edición abreviada de *El folclore* comenta que Frazer otorga forma nueva a hechos y situaciones familiares (la "historia ha sido vivida por cada uno de nosotros") pero, aunque familiares, ellos fueron siempre perturbadores e incomprensibles, relacionados con sueños y fantasías inoculados en la infancia. Felley-Harrick (1985) desarrolla la sugerencia de que *La rama dorada*, como tratado sobre los pensamientos salvajes que impulsan a la gente a matar para prosperar, despliega el sacrificio del sacerdote/rey como una metáfora para comprender la irracionalidad y la violencia salvajes—como ella lo expresa—a la suave superficie de los ideales cristianos de progreso en la Inglaterra victoriana y eduardiana.

<sup>33</sup> El parece utilizar de tanto en tanto esta clasificación, pero ésta no organiza la presentación de sus ejemplos. El tampoco busca paralelismos históricos de sus personajes bíblicos. De este modo, aduce paralelismos de Nueva Guinea con sus discusiones sobre la Era Patriarcal y el Tiempo de los Jueces y de los Reyes.

efecto, sino que para sus paralelismos Frazer se basó en culturas que ya habían sido clasificadas como exóticas en la mente del lector en general. La revelación fue que la así llamada civilización podía consistir de mucho de lo que antes fue salvajismo. ¿Fue esta yuxtaposición de civilización y salvajismo lo que atrapó la imaginación de sus contemporáneos? Frazer presumía una continuidad entre las relaciones que disfrutaba con sus lectores en general y (a través de lo que él leía) aquellos sobre los que escribía. Era una continuidad que alarababa tanto lo racional como lo irracional, que era compartida sobre las bases tanto del salvajismo como de la civilización, y que no se distinguía en ningún sentido absoluto como atributo de esta o aquella sociedad total. La "minoría ilustrada" entre los melanesios preannunciaba una atención civilizada hacia el bien público, igual que la luz literaria que emanaba de los escritores hebreos. Este tema de la iluminación corre a través de su narrativa en un paralelo consistente con su desvelamiento de los "elementos más bajos": "Los anales del salvajismo y la superstición desdichadamente componen una gran parte de la literatura humana; pero en qué otro volumen [fuera del Antiguo Testamento] encontraremos, lado a lado con ese registro melancólico, salmistas que difunden sus dulces y solemnes aprehensiones, etc." (1918, vol. 1: xi, el destacado es mío). El escritor y el lector comparten un texto: lo que el escritor fuerza a sus lectores a darse cuenta es el sesgo del texto mismo, su multivocidad, su conjunción lado a lado de salvajismo y civilización.

Cuando, 50 años antes, Lubbock dio su conferencia en la Royal Institution sobre "El origen de la civilización y la condición primitiva del hombre", admitió que tuvo que reprimir el deseo de describir "la condición social y mental de los salvajes" (1875a): habría tenido que referir ideas y actos que hubieran parecido aberrantes a sus oyentes. Frazer, que dominaba una cantidad asombrosa de materiales, muchos de ellos recolectados en esos años, ofrece un discurso vívido sobre las condiciones sociales y mentales de los salvajes, a través de la mediación de textos ampliamente familiares y respetables. El resultado, como ya lo he sugerido, es la exotización de esas ideas familiares y respetables. El mundo es visto como plural, compuesto, lleno de diversas costumbres, de ecos del pasado. El presente, lo ordinario, conserva todas las pintorescas posibilidades del folclore, de la misma manera en que la civilización se revela como algo que a duras penas concilia una mezcla de prácticas que pertenecen a días más viejos y oscuros.

De hecho, se podría llamar a Frazer "un esteta con habilidad para seleccionar referencias", para quien "el acto de invención consiste en releer el pasado y recombinar una selección de sus elementos" (*The Listener*, marzo 20 de 1986, pág. 32), o decir que su estilo "evoca, insinúa, recuerda", en un mundo de infinitos referentes donde los signos "no son arbitrarios porque los significados se han sedimentado sobre ellos: los signos han estado 'dando vueltas', llevan los rastros de maniobras acémáticas pasadas"; consecuentemente, "en vez de pasos analíticos hay aquí un uso sugestivo de imágenes, maniobras estrambóticas y numerosos apartes", de modo que la escritura llega a parecer una discriminación o explosión promiscua (Crick, 1985: 72-73 y citando a



Tyler, 1984: 329). Estas observaciones no están hechas a propósito de Finer, por supuesto, sino que representan una intención de evocar un sentimiento postmoderno. Eso me lleva a mi comentario final sobre la índole creativa de Finer.

### Jugando con el contexto

Sea que estemos entrando o no en una fase posmoderna en la antropología social, mucha gente parece estar hablando como si la idea fuera atendible. Crick observa esa idea en diversas tendencias que incluyen a la antropología reflexiva, la antropología crítica, la antropología semántica, la antropología armónica y el postestructuralismo (1985: 71). Esta, dice (citando a Hastrup, 1978), no es una posición unitaria; en las postimerías del modernismo no uno debe sorprender que parezca no haber particularmente ningún futuro<sup>34</sup> o que la historia se pueda poner en reversa. Crick considera convenientemente irónica la reciente recuperación de Leenhardt, el predecesor de Lévi-Strauss en París, cuya obra ofrece una pléyade de descubrimientos a una era posmoderna (Clifford, 1982: 2; véase Young, 1983: 169). Al mismo tiempo, Ardener (1983) argumenta que aunque otras disciplinas puedan pensar que el estructuralismo es posmoderno, su lugar en la antropología es el de un fenómeno ampliamente modernista. Remonta así el período del modernismo en antropología desde Malinowski hasta la declinación de la influencia estructuralista a mediados de la década de 1970. La ruina del estructuralismo/modernismo está marcada por la resurrección de Leenhardt, una figura que precedió al principal exponente del estructuralismo, en lo que a la antropología concierne (Crick, 1985: 72).

Crick presta aquí atención a la biografía de Leenhardt por Clifford. Leenhardt se presenta como alguien cuya obra "apunta al interés actual por las teorías culturales 'abiertas', modos de comprensión capaces de dar cuenta de procesos innovadores y de la discontinuidad histórica... y de la reciprocidad en la interpretación etnográfica" (Clifford, 1982: 2). El acceso de Leenhardt al "punto de vista nativo" no se logró sólo a través de la empatía en el trabajo de campo, sino que involucró una obra colectiva de traducción mutua, de un tipo que no podía ser dominado fácilmente por una interpretación privilegiada (Clifford, 1980: 526). El contexto para el interés de Clifford es identificable en similares reciprocidades en la escritura de una nueva generación de etnógrafos preocupados por la representación del diálogo, por la forma en que se manipula el encuentro en el trabajo de campo y en que, por consiguiente, se escribe la etnografía.

<sup>34</sup> Si lo moderno es una especie de futuro apropiado, su colapso debe percibirse como el colapso del futuro (Ardener, 1985: 57). Sin embargo, en la misma forma en que los actuales experimentos en escritura etnográfica tornan consciente el modernismo, deben verse también como parte del modernismo mismo (por ejemplo, Marcus, 1986). Véase Foster (1985 [1983]: ix: "Si el proyecto moderno debe salvarse de alguna manera, entonces se lo debe superar". Resultará evidente que utilizó el contraste entre modernismo y posmodernismo para indicar un giro en el interior de la escritura antropológica: uno puede o no desear subsumir todo esto con el término "moderno".

La vinculación de Leenhardt por los historiadores involucra también un ataque contra Malinowski (Clifford, 1983).<sup>35</sup> La época parece estar madura para exponer la figura del trabajador de campo que fue el registrador de la alteridad de las culturas. Clifford cuestiona la autoridad que según los antropólogos recae a sus escrituras: el trabajador de campo que regresa de otra sociedad habla por ella de una determinada manera, que ahora parece repugnante. Si los antropólogos alguna vez reclamaron o no esa autoridad, ése no es ahora el punto. Lo que está en cuestión es el tipo de libro que escribieron: la monografía que se presentaba simplemente como si versara sobre un pueblo en particular, como un autor ausente, porque el trabajador de campo es la autoridad para el texto (véase Marcus y Cushman, 1982: 31-32). Pero "el silencio del taller etnográfico ha sido roto por voces insistentes y heterogéneas, por el raspar de otras plumas" (Clifford, 1983: 121). Desde hace un tiempo se acepta ampliamente que el trabajador de campo debe figurar en el texto también como su autor y reproducir las condiciones de su encuentro con el otro. La antropología reflexiva ve la producción resultante como un diálogo entre el antropólogo y el así llamado informante: la relación observador/observado ya no puede asimilarse a la de sujeto y objeto.<sup>36</sup> El objeto (lo objetivo) es una producción conjunta. Muchas voces, muchos textos, la autoría plural (por ejemplo, Rabinow, 1983; Clifford, 1980, 1982), sugieren un nuevo género. "La etnografía debe seguir de cerca con buena fe la mirada de contingencias y de personalidades opacas que conforman la realidad, y negarse a sí misma la ilusión de una descripción transparente" (Webster, 1982: 111). La escritura se ha vuelto una cuestión de auloría, aun al punto de una nueva degeneración de la misma, en la medida en que la "realidad negociada" del texto no es la realidad experiencial o social de ninguna de las partes (Crapanzano, 1980).

En las últimas dos décadas se ha afianzado la convicción de que las dicotomías que caracterizaron al modernismo en antropología no funcionaban; el blanco más fácil es la sincronía, la intemporalidad de descripciones que no

<sup>35</sup> "Ataque" es una palabra muy fuerte a la luz de su apreciación general hacia Malinowski. Al comparar equitativamente a Malinowski como escritor de diario y como el autor de *Los argonautas*, Clifford (1986) lo hace resucitar como un etnógrafo original. "Algunas capas de intentar diferentes voces, diferentes personas; y luego describe con simpatía la 'amplia, multiperspectival y sinuosa estructura de *Los argonautas*'" (1986: 156), donde los modernistas sólo han visto argumentos sin estructura. El hecho de que en su obra siempre se escapara una totalización convincente, sugiere Clifford, sintoniza a Malinowski con el cosmopolitismo de los últimos días. En su artículo anterior, Los argonautas habían sido el arquetipo de una generación de etnógrafos que establecieron con éxito la validez de la observación participante" (Clifford, 1983: 123-124). La tesis de Clifford es que lo que se creó en la escritura de etnografía fue la experiencia del trabajador de campo como una fuente unificadora de la autoridad, disonante con la experiencia misma del trabajo de campo. Lo que ahora debe atecerse es la autoridad incrustada en el símbolo literario de Malinowski como trabajador de campo.

<sup>36</sup> Webster (1982: 96) critica la tradición en antropología en la que el sujeto comprendedor y el objeto comprendido se captan como realidades primordiales. Pensar que podemos sustituir el sujeto por un objeto no funciona: tenemos que saber que es en el curso del diálogo que necesariamente se crean tanto la subjetificación como la objetificación.

están enmarcadas por la historia, sino por la distinción entre "nosotros" y "ellos". De hecho, siempre ha habido críticas contra la ahistoricidad de la antropología, con la acusación falsa de que los antropólogos crean una brecha idealizada entre la sociedad práctica "antes del contacto" y el "cambio social" después; esto es erróneo porque (para tomar prestada la idea de Ardenner) las dicotomías como una cuestión de vida, más que de género. A esto se ha unido la crítica creciente de la audacia del antropólogo para hablar en lugar de otro, para tratar a las personas como objetos, no permitiendo a los autores expresarse en su propia voz, y así por el estilo.<sup>37</sup> En síntesis, ese poderoso marco modernista, la distinción entre nosotros y ellos que creó el contexto para posicionar al escritor en relación con lo que estaba describiendo, se ha convertido en algo ampliamente desacreditado. Tomar al otro como objeto literario, lo cual es para los críticos una actitud que trata a los sujetos humanos como objetos, ya no puede sostenerse como el marco organizador explícito de los textos. Ni se debería negar ni privilegiar ningún conjunto de voces; el autor debería objetificar su propia posición en la etnografía tanto como se esfuerza en dar cuenta de la subjetividad de otros.

Hay una ambivalencia inherente ("lúdica" es la palabra de Crick) en ciertos exponentes actuales del posmodernismo. Estos se establecen convenientemente después de los sucesos, pues su fuerza consiste en exponer el edificio artificial del estructuralismo, de la autoridad etnográfica o de lo que fuere.<sup>38</sup> El estructuralismo y el etnógrafo jugaron también sus juegos; la diferencia radica en que no lo sabían. Es este darse cuenta lo que es crucialmente posmoderno. El género apropiado no es la representación, sino la "representación de la representación" (Rabinow, 1986: 259).<sup>39</sup> En la reapropiación siguiente de la historia antropológica, Leenhardt resulta particularmente inte-

resante como caso de un trabajador de campo premalinowskiiano.<sup>40</sup> Quizá resulte atractivo porque la encarnadura religiosa de sus ideas (Clifford, 1982: 3) expresa su alejamiento de lo sociológico y lo fenomenológico, en pos de los signos incrustados en el uso humano y en la intencionalidad a los que se refiere Tyler (1984a: 328). El misionero observante es un buen ejemplar, pues su comprensión está orientada por propósitos. Pero la antropología británica podría una figura prominente por sí misma, por así decirlo, en el supuesto predecesor de Malinowski, Frazer. Por cierto, en algunos aspectos, la plenitud editorial de Frazer es enormemente evocativa.

No estoy sugiriendo que Frazer sea un posmoderno. No podría serlo, pues su espíritu debe su creatividad al modernismo (Ardenner, 1985: 60). Pero quizá se trate de una persona a la que el posmodernismo nos permita vindicar. Es saludable pensar en Frazer, porque es saludable pensar en lo que el modernismo encuentra tan desagradable en él: arrancar las cosas de su contexto. El sentimiento posmoderno consiste en jugar deliberadamente con el contexto. Se dice que borra los límites, destruye el marco dicotomizador, juxtapone voces, de modo que el producto múltiple, la monografía de autoría conjunta, deviene concebible. Queda al lector encontrar su camino entre las diferentes posiciones y contextos de los hablantes. Meros puntos de vista (véase Hill, 1986), esos contextos en sí mismos han dejado de proporcionar el marco de referencia organizante para la narrativa etnográfica. Se contempla una nueva relación entre el escritor, el lector y el tema. Decodificar lo exótico ("hacer que tenga sentido") ya no sirve; el posmodernismo exige que el lector interactúe con lo exótico en sí mismo.

Sin embargo, quiero introducir una nota discordante: elevar a Frazer a la vez con respeto y como espectro. La discordancia se encuentra entre lo que los antropólogos contemporáneos hacen al jugar con rótulos tales como posmodernismo y lo que continúan haciendo en su escritura. Ciertamente, como sucedió en los tempranos programas en pro de una escritura feminista, existen más palabras acerca de lo que debería ser el posmodernismo que ejemplos de ello. Sugiero que hay una diferencia significativa entre borrar los contextos y jugar con ellos, entre juego libre y juego, entre una identidad compuesta y la reciprocidad; y que la evocación del posmodernismo descansa en imágenes que no siempre son apropiadas para la antropología que va con ese nombre. Tales antropólogos identificablemente posmodernos<sup>41</sup> reconocidamente juegan con los contextos; ellos no los mezclan simplemente. Crick dice (1985: 85) que no hay tal cosa como juego libre sin una noción acerca de las reglas. El problema es que la representación de una actividad como posmoderna borra esa distin-

<sup>37</sup> Marcus y Cushman (1982: 25-26) afirman que la reciente autorreflexividad en la escritura etnográfica busca desmitificar el proceso del trabajo de campo y oponerse así a la objetificación de los textos resultantes. Geertz (1985) se refiere a la autodescripción posmoderna como una ansiedad acerca de la representación del otro en el discurso etnográfico. Sin embargo, es interesante notar un paralelismo entre la crítica de Webster (1982: 97) a Geertz y la crítica de Clifford por Rabinow: tanto Geertz como Clifford están en sintonía con múltiples textos pero se ausentan ellos mismos de la narrativa, es decir, fallan en objetificar su propia participación.

<sup>38</sup> Un punto enfatizado también fuera del interés antropológico hacia el posmodernismo; de aquí el comentario de Jameson al respecto de que habrá tantas formas diferentes de posmodernismo como formas prominentes ha habido de modernismo (1985: 111). Si al igual que en la antropología el "modernismo" ha sido descubierto retrospectivamente, seguirá habiendo una cierta ambigüedad respecto de qué es el modernismo y qué es el posmodernismo (véase nota 36). Un simple binarismo no funciona; en la medida en que el posmodernismo recupera el pasado, busca recuperar también al modernismo, y es por lo tanto el mismo un proyecto modernista.

<sup>39</sup> Me ha resultado provechoso leer el artículo de Rabinow en borrador, igual que el de Marcus en el mismo volumen (*Writing Culture*). Este y el trabajo de Marcus y Fischer sobre la antropología como crítica cultural se publicaron después que la lectura se preparara; no los considero aquí, aunque ambos se relacionan claramente con mis temas. Estoy agradecida a Paul Rabinow por sus comentarios sobre mi conferencia.

<sup>40</sup> Young (1983: 169): "Como etnógrafo Leenhardt satisfacía ampliamente las condiciones para el trabajo de campo intensivo una docena de años antes de Malinowski, procurando el dominio de la lengua nativa como la clave de su investigación".

<sup>41</sup> Los antropólogos que están interesados en las cuestiones que suscita la toma de una instancia deliberadamente posmoderna, pero que no necesariamente utilizan el rótulo para ellos mismos. Esta postura es exactamente análoga a la de los antropólogos interesados en las cuestiones feministas que no necesariamente se llaman a sí mismos antropólogos feministas.

ción: en lugar de eso ~~debe~~ en la liberación trópica que prepara salir al contexto.<sup>42</sup> Aquí es donde el espectro hace su entrada. Si realmente queremos reexaminar contextos, tenemos entonces una guía histórica en el mismo Frazer.

En este punto, debo hacer explícito mi propio interés. Existe una tensión entre dos estilos/marcos, ninguno de los cuales abarca totalmente al otro. El primero puede burlesco de sí mismo por seguir la moda contemporánea de enfatizar los aspectos literarios más que los científicos o argumentativos de la obra de Frazer. El mismo uso de la palabra "ficción" comunica un carácter de juego autoconsciente. Esto refleja incertidumbre por mi parte en lo que respecta a de qué se trata a fin de cuentas la idea del posmodernismo. Por supuesto, la respuesta es que la idea no es "sobre" nada (fuera de sí misma); ella es actuada, actuada. El segundo es un marco modernista. He buscado cierta perspectiva en Frazer, y he producido así una especie de historia. Aunque considerando a Frazer y a Malinowski por referencia a sus ficciones personales, los he presentado como si compartieran el problema modernista: cómo dar cuenta de las ideas extrañas a través de las culturas.<sup>43</sup> Argumentar que Malinowski hizo esto de una manera diferente que Frazer proyecta el problema hacia atrás de la misma forma que Malinowski y sus colegas crearon. Sin embargo, al puntualizar estas estrategias, permítaseme sugerir cómo es posible apreciar a Finer bajo una nueva luz y por qué debemos tener cuidado al hacerlo.

#### ¿Una moda posmoderna?

Si hay una palabra que resume el reconocimiento antropológico de un espíritu posmoderno, ella es *ironía*.<sup>44</sup> Y el actual redescubrimiento de la ironía

<sup>42</sup> Lo que podría llamarse la malinterpretación del posmodernismo se origina en los mismos esfuerzos para representarlo. Una vez más, fuera de la antropología, Foster (1983: xi) se ve en aquellos para distinguir el posmodernismo, un contexto específico de modalidades viejas y nuevas, del relativismo y el pluralismo. "La noción quijotesca de que todas las posturas en cultura y política están ahora abiertas y son iguales".

<sup>43</sup> Marcus y Cushman (1982: 46): "El lenguaje conceptual y descriptivo del etnógrafo no sólo debe tener sentido (común) para sus lectores dentro de su propio marco de referencia cultural, sino que debe comunicar a esos mismos lectores significados que ellos creen que tienen sentido (común, nuevamente) para los sujetos del etnógrafo".

<sup>44</sup> Estoy agradecida a Richard Fardon y a James Boon por sus comentarios a un borrador temprano de este artículo, y por señalar que la ironía puede tomar muchas formas. Se podría construir una virtual tipología de las ironías. No obstante, debe quedar claro que no pretendo discriminar así entre los tipos de mecanismos de distanciamiento y falsos reconocimientos que podemos discernir en las escrituras de los antropólogos del pasado; más bien mi interés está en el hecho de que la "ironía" se ha convertido en un consuelo contemporáneo para el reconocimiento y la distancia por parte de los comentaristas contemporáneos. Es la frecuencia con que ahora se utiliza el término en la contemplación de los escritores del pasado lo que me intriga. Necesariamente, por lo tanto, solo comentaristas quienes adoptan una postura irónica, identificada por Jameson, en su forma extrema, con el pastiche: "El pastiche es la ironía hueca, la parodia que ha perdido su sentido del humor: el pastiche es a la parodia lo que esa cosa curiosa, la práctica moderna de una especie de ironía hueca, en la ironía estable y cómica de, digamos, el siglo XVIII" (1985: 114, lo destacado es mío).

señala toda la diferencia entre el "libre juego" que algunas descripciones del posmodernismo insinúan y el "juego" posmoderno, si es que existe, en la escritura antropológica. La ironía involucra no una mezcla sino una deliberada juxtaposición de contextos, pastiche quizá, pero no desorden.

Quiénes son conscientes de la ironía encuentran ironía en otros. Estoy tentada de sugerir que algunas de las lecturas de Darwin por Beer hacen ese juego. Ella comenta lo rica que es en elementos contradictorios la prosa de Darwin, cuán polivalente y llena de potencial hermenéutico, con su "poder para producir un gran número de sentidos significativos y variados" (1983: 10). Las profusas metáforas de Darwin renuncian a una claridad o univocidad cartesianas, sugiere ella: un eco del contraste que utiliza Boon al descubrir que la visión de Frazer, al igual que su prosa, podrían estar tocadas por la ironía. Frazer desplazó el reportaje unidimensional por la representación multidimensional (1982: 11).<sup>45</sup> El enfatizaba el rico conjunto del rito primitivo, afrontando la paradoja (dice Boon) que los antropólogos modernos iban a evitar: "cómo las culturas, perfectamente conformes al sentido común desde dentro, flirtean sin embargo con sus propias 'alteridades', ganan autodistancia crítica, formulan perspectivas complejas (y no simplemente reaccionarias) de las otras" (1982: 19). En contraste, argumenta Boon, el funcionalismo posterior a Malinowski devino una antropología sin ironía.<sup>46</sup>

A Beer le preocupan los problemas de Darwin para precipitar su teoría en términos de lenguaje (1983: 5). Ella trata *El origen de las especies* como un ejemplo extraordinario de obra que incluía más de lo que sabía en ese entonces quien la hizo, pese a todo lo que él sabía (pág. 4). No tenemos que considerar que su uso del lenguaje fue totalmente planeado; estamos hablando sobre la forma en que se registra una obra en la mente de sus lectores, y por lo tanto sobre su poder de persuasión. Stocking (1983: 105) escribe de Mali-

<sup>45</sup> Comparar con la afirmación de Downie (1970: 21) respecto de que el propósito de *La rama dorada* no era uno solo.

<sup>46</sup> Aunque parece no tener fin el descubrimiento contemporáneo de ironía en otros. Así Thornton (1985: 14), juxtaponiendo contextos *El mismo* (Malinowski y Conrad como escritores), presenta un retrato de Malinowski como enclavado en la "agonía autopuesta de la coherencia en la juntura misma de la contradicción" (una contradicción entre la interacción de lo imaginario y lo descriptivo, el posmoderno civilizado y el primitivo, la sanción y la duda). La visión de la monografía etnográfica, de los incomparables comparados, ocasionó un "profundo sentido de la ironía": ningún suceso era lo que parecía al nativo, en virtud de las categorías universales de la ciencia social occidental. El sugiere que a fines del siglo XIX, la escritura etnográfica había llegado a "reflejar una visión irónica de la gente que debía ser explicada, tanto a ellos mismos como al resto del mundo" (1983: 516) (Thornton incluye aquí a Frazer). Stocking da por sentada la "sinuosa ironía" de la actitud de Malinowski hacia sus sujetos melanesios como una característica de gran parte de la etnografía moderna (1983: 108). El etnógrafo a la vez comparte sus visiones y conoce cosas sobre ellos que ellos no conocen (véase Welsch, 1982: 93). Clifford (1986: 145) habla de "la institución irónica de la observación participante" presupuesta en la antropología moderna. Todo lo que yo sugiero es que el descubrimiento de este juego como algo irónico parece caracterizar la reflexión sobre estos temas de la década de 1980.

nowski que pese a que fue consciente de la etnografía como artificio literario, nos abandona a nuestros propios recursos críticos para explicar el método de su artificio. A esto se puede agregar: ¿cómo nosotros entonces quienes estamos interesados en los recursos literarios de otros, porque en lo que es también una era posparadigmática, no podemos tomar sus marcos como límites naturales (Marcus, 1986).<sup>47</sup> Cuando Beer sugiere que el lenguaje de Darwin encadena con su teoría, quizá quería decir que eso era verdad en lo que a ella concernía. Lo mismo se aplica probablemente a cualquier sugerencia en el sentido de que Frazer pugna con las estrategias modernistas que le he imputado. De esta manera, el "problema" de comunicar ideas extrañas (adscrito a Frazer) es escrito (por mí) retrospectivamente en sus obras, a partir de mi perspectiva sobre ellas. Sea o no una maniobra consciente, esto parece un efecto de su escritura. Pero esta apariencia, a su vez, debe originarse en la preocupación contemporánea por la representación de representaciones.

En lo que a la ironía concierne, Frazer me sorprende. No estoy segura de que sus intenciones irónicas sean las mismas que la de los irónicos de los últimos tiempos, ni de que podamos recuperarlo como alguien que se anticipa a nuestro ser posfuncionalista. Su diversidad lo llevó a la plenitud.<sup>48</sup> El relato contrasta equívocos (las dos versiones del relato de la creación en el Génesis recorren el debate entre Darwin y sus detractores sobre la evolución y el creacionismo). El descentró sus textos (bíblicos y clásicos); restauró vestigios del pasado; atiborró sus libros con múltiples voces, por así decirlo; pero sólo es una forma de decir. Esas yuxtaposiciones numerosas, melanesios y africanos confundidos lado a lado, expresando esta o aquella creencia, no están allí como "melanesios" o "africanos". Probablemente él creía que la forma en que pensaba un pueblo iluminaba las creencias de otros pueblos; pero como sacaba la evidencia fuera de contexto, no eran los contextos (es decir, ser melanesio o africano) los que resultaban yuxtapuestos. ¿Puede ser esto, entonces, lo que los posfuncionalistas entienden por ironía? ¿No exigimos acaso que se reconozcan los contextos? ¿Esa ironía radica en un juego deliberado? Las creencias y las costumbres se deberían yuxtaponer no para revelar similitudes, sino para suscitar cuestiones sobre ellas. En contraste con el modernista que "explica" y trae a la superficie los fundamentos de la similitud o la diferencia, el posmoderno (lo he notado) deja ese trabajo al lector.<sup>49</sup> El o ella está interesado en la provocación como un fin en sí mismo. Pero el legado de los últimos 60 años es que la provocación radicará precisamente en la yuxtaposición de con-

textos sociales o culturales. Con ese significado, entonces, ¿atribuiríamos a Frazer un "comparativismo irónico" (Thornton, 1985: 14)? ¿Es que estamos en tren de ver toda comparación como irónica, y que sin un marco modernista explícito Frazer parece certificar nuestro propio sentido de la ironía?

Como quien encuentra ironía en otros, Clifford también figura centralmente en la reseña de Rabinow (1986) sobre el posmodernismo en antropología y la promulgación de los nuevos estilos etnográficos. Es concebible que el texto etnográfico vaya más allá de la dialógica (la reproducción escenificada de un intercambio entre sujetos) a la heteroglosia (una empresa colectiva que da a todos los colaboradores status de autor). Rabinow encuentra en las sugerencias de Clifford un sentimiento similar al que describe Jameson (1985) refiriéndose al posmodernismo en arte: más que un desorden de elementos, el pastiche de los filmes de nostalgia, por ejemplo, oscurece la línea entre pasado y presente, confundiendo la especificidad del pasado. Este aplanamiento histórico deliberado reaparece en el "aplanamiento metaetnográfico que hace a todas las culturas del mundo practicantes de la textualidad" (Rabinow, 1986: 250). Una proliferación de referencias a otras representaciones vacía a cualquier otra de contenido; el referente de cada imagen es otra imagen.<sup>50</sup> Las voces de Rabinow dudan sobre esta receta —sobre todo, dudan si al intentar eliminar la referencialidad social, otros referentes ocuparán la posición vacía (1986: 251)— y dudan sobre si tales estrategias de discurso se adecuan de hecho a la intención de alguien como Clifford.<sup>51</sup> Si la antropología suscribe el estilo posmoderno de una manera peculiar, lo mismo pasa con el posmodernismo. Sus exponentes juegan con diferentes contextos (como en una yuxtaposición de producciones literarias y etnográficas) en lugar de confundirlos. Este juego sigue siendo autoconsciente; de allí su capacidad para la ironía.<sup>52</sup>

Revisando la biografía de Clifford sobre Leenhardt, Young nota su pleni-

<sup>50</sup> Comparar la discusión de Lowenthal (1985: 382-3) sobre la reacción hacia la amnesia de vanguardia; el eclecticismo histórico en las artes tiene su contrapartida arquitectónica en el clasicismo posmoderno (los motivos clásicos se emplean con ironía, para un efecto decorativo, sacados de contexto en desafío a sus orígenes y relaciones, todo ello atrayendo el mismo grado de interés). Particularmente elocuente es su cita de un comentario sobre unos arquitectos italianos modernos que recuperan no la historia sino sus propias emociones, su nostalgia y sus incidentes autobiográficos para escapar a la tradición de lo nuevo.

<sup>51</sup> Al distinguir diferentes fuentes del comentario posmoderno (el contrasta a Lyotard con Jameson), Rabinow desconecta el pastiche de la mezcla, igual que Crick separa el juego del libre juego, para crear la distancia que también yo percibo entre la ironía (jugar con el contexto) y el "colapsarse" (repudiar el contexto).

<sup>52</sup> De esta forma, asimismo, la reseña de Crick sobre el más nuevo estilo antropológico, el cual evoca, insinúa y rememora, es ampliamente reconocible como argumentación. Su propio juego finca en la yuxtaposición deliberada de contextos: un contraste entre, por ejemplo, el trabajador de campo y esa figura de la que el trabajador de campo piensa que él es más diferente, el turista. Crick también afirma que los juegos requieren reglas. "Si 'todo vale', tenemos sin sentido, no juego" (1985: 85). La actitud de Boon hacia el trabajo de campo es "gozosa", porque es un concepto de un ideal y de una acción lo que se debe simultáneamente desenmascarar y preservar (1982: x). Es el esfuerzo en pro de un discurso que sea tanto interpretativo como sistemático (1982: 26).

<sup>47</sup> Clifford (1986: 14) habla de lo poscultural, es decir, una situación sincrética no completamente con los paradigmas unidimensionales. El privilegio dado a las culturas naturales se ha disuelto en la apariencia contemporánea de la cultura como ficción.

<sup>48</sup> "Una rica y mezclada inspiración", decía Marett (1920: 173). En contraste, el sentido darwiniano de la presencia de un mundo multivalente, se hallaba controlado por su teoría de las interrelaciones.

<sup>49</sup> Nuevamente Marett (citado por Kardiner y Preble, 1961: 106): "Por la magia de la pluma [del doctor Frazer], ha hecho vivir miríadas de datos, de modo que pueden narrar su propio cuento, y nos deja libres para leer su sentido según dicten nuestros diversos gustos y temperamentos".



tud y su carácter abierto: "Clifford ha pensado larga y profundamente sobre Maurice Leenhardt, y algo de la misma compleja colaboración entre etnógrafo e informante, algo del mismo tipo de diálogo que produce un texto etnográfico, se ha desarrollado en este caso entre el biógrafo y su sujeto" (1983: 170). La referencia al diálogo es también una referencia a la reciprocidad, al reconocimiento de relaciones (como las que se dan entre etnógrafo e informante), sin minimizarlas (véase Clifford, 1980). Esto es lo que da a la antropología posmodernista su sabor particular: si las relaciones involucradas entre el escritor y sus sujetos han de ser negociadas, o incluso amañadas como reciprocidad, sus contextos culturales después de todo no podrán (como podríamos decir de la escritura de Frazer) mezclarse.

En síntesis, hay más charla sobre la mezcla que práctica de ella. Siguiendo el rastro del giro que descubre Clifford, Rabinow contrasta a éste con Geertz, aunque a la larga, el propio uso de la autoironía por parte de Geertz (véase Webster, 1982: 92) presagiaba la transformación. Geertz habla de la antropología como una *mélange* descentrada de visiones dispersas, del trabajo de campo como coloquial, improvisado. Habla acerca de la antropología reciente dentro de un contexto social caracterizado por "un caos general de identidades [disciplinarias]" (1983: 23), de la antropología columpiándose (1985). Pero en el mismo discurso en que describe la antropología como algo que busca desbalanear el mundo, dejar sin base a la complacencia (véase 1984: 275), él también instituye un enmarcamiento sumamente deliberado. La doble negatividad de su título, "Anti antirrelativismo" (rechazar algo sin incurrir en lo mismo en lo que ese algo ha rechazado), implica un juego con marcos. Más aun, cuando Geertz introduce por primera vez la idea de ironía, es con referencia a una tensión moral entre "antropólogo" e "informante", es decir, una tensión encarnada en la conducción de una relación social específica. Esto hace que jugar con los contextos sea posible, pero borrarlos resulte más bien difícil.<sup>53</sup> ¿Por qué, entonces, entretenernos con la noción de mezcla, de contextos confusos? ¿De qué estamos hablando?

La metáfora del juego es poderosa, como Crick lo insinúa. Privilegia un contexto por encima de todo: el escritor enmarcando su escritura con un menaje teatral, "todo dentro de este marco es juego".\* Esto es juego imaginado como libre juego. Determinar "ficciones" parece volverlos a ellos hacia las ficciones, las novelas con un nuevo préstamo de la vida como ejercicio antropológico.

<sup>53</sup> Aunque las frases "géneros confusos" y "mezcla de géneros" sean de Geertz. El escribe (1983: 23): "Los instrumentos del razonamiento están cambiando, y cada vez menos se representa a la sociedad como una máquina elaborada o un cuasi-organismo y cada vez más se la representa como un juego serio, una drama callejero o un texto conductual". La original elucidación de Geertz de la ironía antropológica apareció en 1968, con referencia a la observación participante como una forma continuamente irónica de conducta basada en el reconocimiento de la tensión moral entre el antropólogo y el informante.

\* El término utilizado por Strathern es *play*, que vale tanto para "juego" como para "representación teatral". [T.]

gico. Aquí recordamos que Frazer admite en la tercera edición de *La rama dorada* (1911-15) que la alegoría del sacerdote/rey podía desmascararse como un recurso dramático que le permitía hablar del pensamiento y la sociedad primitiva. Por supuesto, es el desmascaramiento lo que constituye el drama; el juego es racionalización.<sup>54</sup> Pero jugar con la idea del posmodernismo en antropología suscita cuestiones sobre los tipos de relaciones sociales sobre los que imaginamos que él habla. Existen problemas en la forma en que se lo representa, porque se interpreta el pastiche como mezcla. Preguntarnos si realmente queremos retornar a la clase de cosas que escribió Frazer es una forma de plantear esos problemas.

## Problemas modernistas

Que pueden haber problemas de representación lo sugieren ciertos aspectos de la investigación feminista contemporánea. La mayor parte del discurso feminista se construye de una manera plural.<sup>55</sup> En la forma en que las feministas hablan de su propia investigación se superponen argumentaciones, se invitan nuevas voces. No hay textos centrales, ni técnicas definitivas; la empresa, deliberadamente transdisciplinaria, juega con el contexto. Se sostienen perspectivas provenientes de diversas disciplinas para que se iluminen mutuamente; los escritores, a la vez conscientes de los diferentes contextos de esas disciplinas y rehusándose a tomar cualquier contexto único como marco organizante, juxtaponen intuiciones históricas, literarias o antropológicas. Si esto es reconocidamente posmoderno, entonces el estudio feminista es afín al espíritu posmoderno en antropología (véase Ycaitan, 1984)<sup>56</sup> con su juego consciente con el contexto.

Y si los estudios feministas son provechosos a este respecto, su éxito se funda firmemente en la relación que se representa entre los estudios (género) y el movimiento feminista (vida). Jugar con el contexto es creativo debido a la expresada continuidad de propósitos entre las feministas como estudiosas y las feministas como activistas. Los propósitos se pueden percibir de diferentes maneras; pero al fin de cuentas el estudio se representa como enmarcado por

<sup>54</sup> "Asustado por la exuberancia de la extensión" de los crecientes volúmenes, Maerett (1920: 177) nota que ha habido un cambio de disco. El desmascaramiento es por cierto una racionalización a posteriori en un libro que "debe de allí en más dejar de lado hasta la última pretensión de unidad dramática, y resolverse en una serie de perspectivas consumadas".

<sup>55</sup> Desde entonces, me he cruzado con una postura similar en la crítica de arte. Owens particularmente nos llama la atención sobre la postura feminista (en este caso expresada por un artista) de que no hay un solo discurso teórico (1985: 64). Lo que está en tela de juicio, asegura, es el status no sólo de la narrativa sino de la representación misma (pág. 66).

<sup>56</sup> Ycaitan señala que ciertas estrategias dentro de la ciencia social feminista son posmodernas, por ejemplo, demostrar el paradigma arte *versus* naturaleza/público *versus* doméstico (1984: 47); pero es crítico con respecto a la medida en que los científicos sociales feministas, para todas sus expresiones, todavía suscriben paradigmas modernos.



un conjunto especial de intereses sociales. Las feministas disienten entre sí, en sus muchas voces, porque se conocen a sí mismas como un grupo interesante. El antropólogo está en una posición más bien diferente. Parecería no haber tal grupo de interés antropológico. Para la antropología, jugar con los contextos internos —con las convenciones de la investigación (género)— parece un libre juego con el contexto social de la antropología como tal (vida). De hecho, la incertidumbre resultante es intrínseca a la motivación antropológica y la impulsa a estudiar.

Boon (1982: 21) se pregunta si tenemos que elegir entre la antropología de acuerdo con un montón de posibles Frazers, y la antropología de acuerdo con un montón de posibles Malinowskis:

¿Por qué no un sistema pluralista? Existen estándares de "convencibilidad" en varios estilos y géneros transculturales, así como hay cánones de verosimilitud en la etnografía realista. Para evaluar la adecuación ya sea de interpretaciones a la Malinowski o a la Frazer (o a la Geertz o a la Lévi-Strauss), debemos sondaar las complejidades de los datos convergentes —de ellos y de nosotros— y renunciar a la fe iluminista en la "simplicidad" andítica, en los presupuestos de la determinación directa y en las esperanzas hacia la comunicación no mediada, ya sea intercultural o cualquier otra.

Las culturas percibidas aparecen entre sí en forma exagerada (como culturas), "cada una ejecutando para la otra *vis-à-vis*" (pág. 26). El discurso trans-cultural se enfrenta inevitablemente a tales exageraciones. El trabajo de campo debe hacerse porque la comunicación en un lenguaje común no se puede: el trabajo de campo mantiene la mitad de las dos culturas comunicantes (ellos) intacta, mientras nosotros nos tomamos el trabajo de escribir lo que pasa. "¿Qué puede ser más extremo o más teatral, y menos estandarizado u objetivo? Idealmente, todas las culturas podrían ser nosotros y ellos para cada una de las otras, a su turno. La política, sin embargo, se inmiscuye" (pág. 26). Pues de haber juego, entonces, en beneficio de la comunicación entre "otros", como algo opuesto al libre juego, sólo circunscrito por la elección individual. Quizá sea la reducción consumista de la comunicación a la autoedificación, de todo conocimiento a autoconocimiento, lo que también represente la comunicación misma como teatro y la vida cultural como texto. Los pastiches deliberados de la escritura posmoderna a la vez suscriben y denuncian esa perspectiva. Los textos no pueden sobrevivir si se los pluraliza.<sup>57</sup>

La justificación del pluralismo paradójicamente está en contra de la idea de que vemos las culturas como dramas o como textos. ¿Cuál es, entonces, el poder de esta última imaginaria? Ella descansa en un cierto encanto moral: un

<sup>57</sup> Ellos deben devenir discurso (político). Nótese que "pluralismo" es otro de esos términos como "ironía" y "pastiche" que pueden resultar apropiados ya sea en defensa del relativismo y el libre juego (véase nota 44) o en defensa de la yuxtaposición de juego y contexto. Aquí quisiera elaborar este último sentido.

texto posee la misma influencia sobre nuestra atención que cualquier otro. Pero luego surge este problema: ¿qué modelo del mundo social produce tal moralidad? ¿Es la sensación de un mundo que se hunde? Aquí estamos lado a lado, en ropas multicolores, confundiéndonos y empujándonos mutuamente, lanzándonos imágenes satelitales uno al otro, todos igualmente diferentes y por lo tanto todos igualmente lo mismo.<sup>58</sup> Ecos de Frazer, por cierto. Este es un mundo "con tantas voces hablando al mismo tiempo, un mundo en el que el sincrético y la invención paródica se están convirtiendo en la regla y no en la excepción, un mundo urbano y multinacional de transitoriedad institucionalizada" (Clifford, 1986: 147); uno que trata las diferencias como elección del consumidor, los sucesos multiculturales como comedia internacional, que contempla las distinciones en última instancia como creaciones culturales y no como los resultados de intereses sociales contrapuestos, en breve, un mundo donde todos los contextos son iguales. Todos los contextos son iguales puesto que, por sustentar lo establecido, constituyen los marcos para la conducta de la gente; razón de más para aducir ejemplo tras ejemplo, simplemente para mostrar que las creencias y prácticas son todas igualmente extravagantes. ¿Es el compendio de Frazer, entonces, nuestra guía de aventón para la aldea global?

La "aldea global" es una ficción interesante. Pocos antropólogos han estudiado realmente una aldea que no estuviera dividida por intereses sociales en conflicto. Por cierto, la aldea inglesa que conozco mejor estaba radicalmente dividida entre los residentes que pensaban que era una aldea y los que no. No creo que los antropólogos puedan creer en la idea de una aldea global más de lo que realmente mezclan contextos;<sup>59</sup> existe un interés que la escritura antropológica debe seguir patrocinando, y es la cuestión de las relaciones involu-

<sup>58</sup> Geertz retula a esto como el terror del antirelativismo (1984: 265), el temor de que todo sea tan significativo, y por lo tanto tan insignificante, como cualquier otra cosa: "La imagen de un vasto número de lectores de antropología, yendo por ahí con un marco mental tan cosmopolita como para no tener idea de lo que es o no verdad, o bueno, o hermoso, me parece en gran medida una fantasía". Me resulta simpática la idea de que estas prescripciones literarias puedan ser más predichas que practicadas; pero los antropólogos nunca estuvieron en el negocio de desacreditar fantasías porque ellas fueran difíciles de imaginar.

<sup>59</sup> Aquí yo repetiría la conclusión de Crick de que el dadaísmo involucra el antidadaísmo: "Si todo vale, seriamente, una mejor descripción y un trabajo de campo más exigente también están en la baraja" (1985: 86). "Todo el ruido con el asunto de las propiedades de la composición, la indagación y la explicación representa... una alteración radical en la imaginación sociológica... Si el resultado no ha de ser charla elaborada o elevado sin sentido, se deberá desarrollar una conciencia crítica" (Geertz 1983: 23). Geertz (1984) sugiere que la antropología combate en última instancia contra el provincianismo. Véase el "cosmopolitismo crítico" de Rabinow, que él distingue del posmodernismo. Fuera de la antropología, el pluralismo como "una reducción de la diferencia a una absoluta indiferencia" (Owens 1985: 58) se sostiene también como un espectro del que se disocian ciertos tipos de posmodernismo. El pluralismo se sugiere, por supuesto, dado que "el pensamiento posmoderno ya no es más pensamiento binario" (Owens, 1985: 62). Pero sobre la equivocación del pluralismo, véase nota 60.

cradas en la comunicación. Las relaciones sólo se pueden especificar con referencia a contextos.

Al considerar la disparidad entre la reputación popular de Frazer y su pobre reputación antropológica, me he concentrado en los tipos de libros que escribí, porque es en la relación de la gente con estos artefactos que vemos la aprobación o el rechazo de las ideas del autor. Su organización interna define una relación particular entre escritor, lector y asunto.<sup>60</sup> Frazer compartió un texto y un lenguaje con su audiencia, pero procedió a mostrar cuán heterogéneo era el texto, qué mezcla de salvajismo y civilización entraña la familiaridad ordinaria con lo exótico. Tal relación afecta el destino de los textos mismos. La antropología contemporánea escribe su propia historia sosteniendo que en la década de 1920 tuvo lugar un nítido cambio. Cualquiera haya sido el blanco reconocido de Malinowski, fue Frazer el autor cuyas escrituras se volvieron más ilegibles. De este modo, no fue realmente el descubrimiento de nuevas ideas tales como la sincronía o el etnocentrismo lo que hizo que Frazer pasara de moda: fue su implementación como recurso de la ficción para el enmarcamiento de una nueva relación entre el antropólogo y su tema, un enmarcamiento que también invitaba a una nueva relación entre el escritor y los profesionales en su audiencia que se identificaban con él.\* Los antropólogos definieron como problema profesional la organización de su escritura para enmarcar conceptos para los cuales su cultura no tenía un espacio previsto. Se definió una distancia entre la sociedad que se estudiaba y la sociedad a la que pertenecía la audiencia principal del antropólogo. Al pertenecer a ambas, por así decirlo, el trabajador de campo se presentaba como un mediador. Y lo que presentaba como una mediación entre estilos de vida era por supuesto una mediación producida por el texto: la forma en que la sociedad era descrita y en que el antropólogo llegaba a analizar y teorizar sobre ella, autoconsciente de su propia especificidad. ¿Ha desaparecido este problema técnico?

En cierta medida, sí. Particularmente a lo largo de los últimos veinte años, ciertas dicotomías aparentes entre escritor, audiencia y sujeto temático se han plegado sobre sí mismas. Si los antropólogos escriben ahora sobre "otros pueblos", están escribiendo para sujetos que se han convertido en una

audiencia. Al describir extensamente de camarero melancólico, debo tener en mente a mis lectores melancólicos. Esto a su vez torna problemática la distinción anteriormente establecida entre escritor y sujeto: debo saber a nombre de quién y con qué fin escribo.

Quizás esto sea sobre todo lo que se captura en las proclamas pluralistas del posmodernismo, que llevan las preocupaciones de la antropología cerca de las de los estudios feministas, y que toman la preocupación hacia la ficción en un asunto enormemente apropiado. Los posmodernos tienen que cuidar sus textos en formas nuevas. Las yuxtaposiciones, ahora irónicas, se centran en el acto mismo de escribir, y el interés en el status ficcional de lo que escribimos deja abierta la cuestión de para quién escribimos. Preguntar retrospectivamente sobre las ficciones persuasivas de épocas más tempranas es preguntar de qué manera otros (Frazer, Malinowski y el resto) manejaron los problemas modernos de la construcción literaria. Al contestar la pregunta, creamos giros históricos entre escritores del pasado en términos persuasivos para nuestros oídos, participando entonces en una historia posmoderna, releyendo en los libros las estrategias de la ficcionalización. Construir obras pasadas como juego literario cuasi-intencional es el nuevo etnocentrismo. No hay evidencia, después de todo, de que "nosotros" hayamos dejado de atribuir a "otros" nuestros problemas.

El giro de la década de 1920 entre Frazer y la antropología modernista ayuda a interpretar el presunto giro del modernismo al posmodernismo en la década de 1980. El fenómeno radica en la forma en que los antropólogos representan lo que ellos hacen, en lo que dicen que escriben y en el propósito de la comunicación. Al fin de cuentas, las ideas no se pueden divorciar de las relaciones. Se pueden encontrar precursores del modernismo en las ideas de la gran generación de 1870 que precedió a Frazer, así como se puede encontrar un precursor de la escritura posmoderna en Frazer mismo. Pero también ha habido una notable secuencia de prácticas en la evolución de las nuevas relaciones entre escritor, lector y sujeto. Frazer no es un posmoderno en el sentido antropológico contemporáneo, y el modernismo de Malinowski ejemplifica un conjunto diferente de relaciones de aquél vigente en la generación que leía el propio Frazer. Sólo puede haber una guía para representar el giro. La verdadera pregunta es si de toda esta cháchara se originará una nueva ficción. No somos capaces de retornar a una conciencia preficcionalizada; pero podemos persuadirnos de que existen aún relaciones significativas que deben estudiarse.

## Comentarios

M. R. CRICK

Escuela de Ciencias Sociales, Universidad de Deakin, Victoria, Australia.

Contemplando retrospectivamente las dos décadas transcurridas desde la reseña de Jarvie (1964) sobre la "revolución en la antropología", con su victo-

<sup>60</sup> En sus análisis de la ficción etnográfica, Webster (1982) señala varias combinaciones diferentes de las relaciones escritor-lector.

\* Jorion (1983) argumenta efectivamente que la distinción emio-etic en la escritura antropológica, que según se sostiene corresponde a diferentes enmarcamientos del mundo, se puede también interpretar como una tensión interna del texto antropológico. La tensión es entre el sentido común y la comprensión técnica. En el lenguaje del sentido común (emio), el antropólogo crea ciertas bases para el entendimiento mutuo con sus lectores, quienes son entonces negados o distanciados en la elaboración técnica (etic). Así se definen dos relaciones con la audiencia. [Esta especificación es enteramente errónea: en su elaboración original por Kenneth Pike, ambos términos tienen que ver con el uso, respectivamente, de conceptos y perspectivas del nativo y del antropólogo o de sus correspondientes contextos culturales; la tensión ocurre, entonces, entre el autor y sus sujetos, y no entre aquél y su lectorado, como suponen equivocadamente tanto Jorion como Strathern.] [T.]